

22-92 (3)

UNIVERSITÄT  
BUDAPEST

# SZELLEMLÉLET

szerkeszti:  
BARTÓK GYÖRGY

---

2

MITROVICS GYULA: Mai bölcséletünk problematikájához  
MAKKAI SÁNDOR: Filozófia és irodalom  
IMRE SÁNDOR: A nemzet fogalma mai nevelésünkben  
HORVÁTH BARNA: Lét, érvény, jog  
TAVASZY SÁNDOR: A racionális és egzisztenciális gondolkodás  
ZOLNAI BÉLA: Az irodalomtudomány változásai  
JOÓ TIBOR: A klasszicizmus és romantika összefüggései  
Elvek — Könyvek — Folyóiratok  
Kurze Auszüge

---



# SZELLEM ÉS ÉLET

SZERKESZTŐSÉGE: SZEGED, I. FILOZÓFIAI INTÉZET

BARTÓK GYÖRGY KEZÉHEZ: BAROSS-UTCA 2.

FELELŐS KIADÓ: DR. BARTÓK GYÖRGY

KIADÓHIVATAL: KECSKEMÉT, POSTAFIÓK 146.

MEGJELENIK ÉVENTE NÉGYSZER

ELŐFIZETÉSI DIJ:

EGY ÉVRE 8 PENGŐ; EGYETEMI ÉS FŐISKOLAI HALLGATÓKNAK 4 PENGŐ

FŐBIZOMÁNYOS: STUDIUM-KÖNYVKERESK. BPEST, IV., KECSKEMÉTI-U 8.

## E FÜZET MUNKATÁRSAI

*Mitrovics Gyula* egyetemi tanár

Debrecen 10.

*Makkai Sándor* református püspök

Cluj—Kolozsvar

*Imre Sándor* egyetemi tanár

Budapest, I. Naphegy-utca 19.

*Horváth Barna* egyetemi tanár

Szeged, Tudományegyetem

*Tavaszy Sándor* teológiai tanár

Cluj—Kolozsvar, Calea Marechal Foch 38.

*Zolnai Béla* egyetemi tanár

Szeged, Baross-utca 2. II.

*Joó Tibor* nemzeti múzeumi segédőr

az Országos Széchényi könyvtárban

Budapest 80.

## A CÍMLAPOT TERVEZTE BUDAY GYÖRGY

I. ÉVFOLYAM, 2. SZÁM

SZEGED, 1936 ÁPRILIS





21/53

# SZELLEM ÉS ÉLET

GEIST UND LEBEN

ESPRIT ET VIE

MIND AND LIFE

REDIGÉE PAR GEORGE DE BARTÓK

professeur à l' Université de Szeged, Hongrie

PARAISANT TOUT LES TROIS MOIS

Kurze Auszüge ..... 97

*B. Tankó:* Die Problematik der Freiheit

*L. Benedek:* Die Psychiatrie im Dienste des gesellschaftlichen Utilismus

*E. Boda:* L'idéal devoir philosophiques

*H. Várkonyi:* L' idée de l' Université et la jeunesse contemporaine

*K. Marót:* Bewusstsein und Sprache

*B. Tettamanti:* Zwei neuere ungarische Systeme der Erziehungswissenschaft

*A. Varga:* Die kausale Bestimmtheit des Daseins und die Freiheit des Kulturschaffens

S'adresser pour la Rédaction:

Professeur de Bartók, Szeged, (Hongrie) Baross-utca 2. szám



## Mai bölcseletünk problematikájához

Egy újabb bölcseleti folyóirat indításának elhatározásakor nem hagytuk figyelmen kívül annak meggondolását, hogy mai nehéz helyzetünkben nem az erők szétforgácsolására, hanem azok összefogására van szükség. A mi célunk is épen az, hogy összegyűjtsük és munkára serkentsük azokat az erőket is, amelyek talán más-különbben hiába keresnének teret a megnyilatkozásra. Elkallódnának, mert uralkodó áramlatok mellett nincs bátorságuk, de talán alkalmuk sem vizsgálódásaik eredményeinek közzétételére. Gyakran megesik ez csekélyebb nyilvánossággal bíró tudományok művelőivel, főleg kisebb nyelvterületen. A magyar bölcselő szellem kibontakozása számára továbbra is biztosítani kell a napfényt és a szabad levegőt. Nem szabad megengednünk, hogy tudósaink és a közönség tekintete elől a *természetnek* és a *szellemnek* bölcseleti mérlegelésre és rendszeres feldolgozásra váró *életjelenségei* elzárassanak. Ezek vizsgálatának sem joga, sem kötelessége nem lehet kötve helyhez, álláshoz, intézményekhez, még kevésbé rokonszenvekhez. Ezért szükséges újabb fórumot és szélesebb nyilvánosságot teremteni olyan vizsgálatok számára, melyeknek egyedüli ellenőre az egyén tudományos lelkiismerete, a vizsgálat és az okfejtés módszeressége, valamint a tudományok fejlődéstörténetének tanulságai.

A vizsgálatok sokirányú gazdagsága és a következtetések levonásának elfogulatlan határozottsága sehol sem olyan nélkülözhetetlen föltétele a tudományos igazságok fölismerésének, mint a bölcselkedés terén. Itt a legellentétebb felfogások haladtak nem egyszer összefonódva, vagy párhuzamosan; máskor gyakran felváltották egymást. A filozófiai megismerés hiányosabb és szegényebb volna bármelyikük nélkül. Sehol nem áll annyira, mint épen itt, hogy embernek csak részben adatik az igazság megismerése. Valóban, anélkül, hogy bágyadt *szinkretizmus* szószólói akarnánk lenni, ki kell mondanunk, hogy emberi nemünk bölcseleti tudása nem egyes tételeiben, nem is egyes iskolákban, hanem az egyetemes bölcseleti kutatás *egész kifejlésében* nyilatkozik meg.

De ezzel a bölcseleti *hisztorizmus* mellett sem akarjuk álláspontunkat leszögezni, úgy, amint azt — többek között — egyes



hégeliánusok gondolták. Ellenkezőleg a tudományos műveltség egyetlen kora sem igényelheti maga számára azt a szomorú dicsőséget, hogy ő már letette az emberi gondolkodás fejlődésének zárókövét — legnagyobb hőroszainak alakjában sem. Sem Platon, sem Aristoteles, sem Augustinus, sem aquinói Tamás, sem Leibniz, sem Kant. A fejlődés általuk képviselt magaslatai, hinnünk kell, csak kilátóhelyek a lehetőségek és a fejlődés hatalmas távlatai számára. Gondolkodásunkat hozzájuk bilincselve, lehorgonyzott hajóra szálalánánk, melynek fedélzetén bármilyen gyors lépésű sétánk sem jelenthetne haladást. Aki nyitott szemmel nézi a bölcsélet történetét, az épen a fejlődés elvének érvényesülését fogja abban felismerni. Minél jelentősebb valamely rendszer, a fejlődésnek annál életképe-sebb csíráját jelenti az számunkra. Épen ez nagyságának és életre-valóságának mértéke. A múlt tanulságai tehát továbbfejlesztésre és újabb utak keresésére köteleznek. Mikor Athénben többé új iskolák nem keletkeznek, akkor már a görög szellem is aláhanyatlott. A keresztyén filozófia történetében is a scholasztika jelenti a tető-pontot és nem a neoscholasztika; csakúgy, mint Plotinos is kisebb Platonnál.

A bölcsélet a prima filozófia, a szómagyarázat mindkét lehetősége szerint: az első tudomány nemcsak azért, mert belőle vált ki a többi, hanem azért is, mert utóbb eredményeivel beléje tor-kollik, módszereivel pedig reá támaszkodik valamennyi. Ez a két szempont mikor érvényesíthesse jogait a filozófia művelésében dön-tőbben, mint ma, amikor annyi szaktudománynak oly felmérhetet-len becsű eredményei gazdagítják tudásunkat és amikor annyi szaktudomány fejlesztette ki és finomította el az emberi megisme-rés eszközeit, a kutatás módszerességét?

Amikor tehát az ember bölcselkedésének a kifejlődését szerves összefüggéseiben és hiánytalan totalitásában fogjuk fel és azt, mint strukturális egészet állítjuk oda a jövő vizsgálódás alapjául, erősen kell hangsúlyoznunk épen a történelmi tanulságok alapján is, a bölcséleti tudományok belső kapcsolatát mai tudásunk többi elemei-vel. Vétkes könnyelműség volna azért figyelmen kívül hagyni a többi tudományok fejlődését és pedig nemcsak az eredmények, ha-nem a kutatási módszerek szempontjából is. Nem elégedhetünk meg tehát rég elhangzott tételek ismétlésével, vagy új köntösbe öltözte-tésével; legkevésbé pedig olyankor, ha azok problémái fölött az idő napirendre tért, vagy épen megcáfolta, avagy helyesbbítette azokat. Minden eféle bölcselkedés — és pedig minél termékenyebb, vagy szőszaporítóbb, annál inkább — a vérszegénység születési hibájában szenved, és divata csak rövidebb ideig tartható fenn. És akik ezt a múlt iránti tiszteletükkel, az átörökölt tudományos érté-kek megbecsülésével magyarázzák, a történelmi folytonosság esz-méjének a lehető legrosszabb szolgálatot teszik. Mi a múltat, a tu-dományos kutatás szempontjaiból is, a fejlődés alapjának és nem gátjának tekintjük.



Iskolás hagyományok tehát nem gátolhatják a filozófiai kutatást abban, hogy a ma egyik főfeladatát, az egyes szaktudományok eredményeinek a feldolgozásában lássa. Amikor a mikroorganizmusok életének a megvilágításával egy egészen új világ nyílt meg számunkra, amikor a lélektudomány annyi ismeretlen rétegét, rejtelmes mélységét és összefüggéseit mutatta meg az emberi léleknek, amikor a naprendszerek világát a végtelenségig kitágították a matematikai számítások és az asztronómiai vizsgálatok: lehetetlen, hogy mindez a mi világképünket is ne módosítsa, és hogy minderről a bölcsélet — melynek feladata a tényeknek, valóságoknak elvont tételekre való visszavezetése és a jelenségek végtelenségének változatlanul érvényes tételekre való foglalása — tudomást ne szerezzen s azok feldolgozását, s ezek eredményeiként tételei eddigi rendszerének a kiegészítését vagy helyesbítését elsőrendű feladatának ne tekintse. Úgy hisszük, ezen a téren még sok és sürgős teendő vár a filozófiára és sajnálunk, ha ebből a feladatból — egyirányú valamely egyoldalú iskolás kultusból folyóan — a magyar bölcselő szellem ki nem vennie a maga részét.

De nemcsak eredményeiket kínálják feldolgozásra a filozófia köréből kivált tudományok, — melyek az eredet közösségét ma már külsőleg csak az egyetemek filozófiai fakultásának egybekapcsoló szervezetében őrizték meg — hanem idáig nem remélt eredményeket mutató módszereiket is. Baconnak azért nem sikerült az indukció fogalmát tisztáznia, mert nem volt miből azt abstrahálnia. Zseniális intuícióval, mint matematikai számítás a még nem észlelt csillagképet, felismerte ugyan annak szükségét és jelentőségét, de valójában megkonstruálni nem volt képes. Ime, most már arra is itt az alkalom, hogy az újabb logika mindez eredményeket a maga részéről is birtokba vegye és a saját szempontjaiból a saját módszereivel rendszerezze azokat. Az újkor kutató szelleme gyakran a legelső és bízvást azt is mondhatjuk, a legrégebb tudomány, a bölcsélet számára is új logikai módszert lát szükségesnek megállapítani. Mennyivel inkább így lehet ez azoknál a tudományoknál, amelyek eredményeiket és virágzásukat csak újabban érték el és amelyek idáig már csak ezért is elkerülhették azok feldolgozását a logika számára.

A magyar bölcséleti szellemnek külön becsületbeli kötelessége saját múltjának rendszeres föltárása, annyival is inkább, mert ezt helyette senki más el nem végezheti. Ezzel elsősorban tartozik önmagának. A magyar szellem fejlődéstörténete hiányos a magyar bölcséleti törekvések ismerete nélkül. Ezek, bármily szerények lettek légyen is, a magyar lélek nemeslevelének szükséges kiegészítő részei. Erdélyi János pusztumusz munkájában ehhez nagyszerű alapokat rakott le, de az ő általa fölvázolt keretekben a munkának nem akadt rendszeres folytatója, még kevésbbé befejezője. Pedig tudományosságunk megmutatta, hogy ehhez módja volna, de azt is, hogy érzi kötelességét. Egyes fejezetei szinte példaszerű feldolgozás-



ban láttak napvilágot az Athenaeum régebbi köteteiben. A magyar esztétikai törekvéseknek is akadt a lehető teljességre törekvéssel hisztorikusa. Apácai s a Kant feletti vita, valamint Hetényi és Szontágh harmonisztikus törekvései is találtak feldolgozókra; egvéhként azonban máig is csak a Schwegler-fordításhoz csatolt vázlatban bírunk az egész fölött némi áttekintést a kiegyezés koráig. Ez nem maradhat így. Azért föl kell hívni erre az elhanyagolt területre is a figyelmet. Folyóiratunk hasábjai bizonyára megnyílnak a magyar bölcséleti gondolkodás evolúciójának a történelmi kifejtésére.

Ez a kötelességünk annyival inkább kell, hogy szívünkhöz-nőtt legyen, mert a saját multunkkal való állandó és szerves kapcsolat a legfőbb biztosítéka annak, hogy a bölcséleti gondolkodás egyetemességét a mi nemzeti géniuszunk sajátos adottságaival is gazdagítsuk. Ma már közhely számba megy, hogy minden fejlődés alapja a múlttal való kapcsolatában keresendő. Áll ez a tudományosság nemzeti gyökereire is. Amely tudomány állandóan csak idegen géniusztól kapja az illetést és problémáit s azok megoldását is állandóan csak az idegen szellem sugalmazza, az mindig csak idegen kultúra vérszegény függvénye marad; ha magyarul szólal is meg, számunkra idegen lesz és mint ilyen, alkalmatlan a magyar közgondolkodás irányítására, elmélyítésére és megtermékenyítésére.

Már pedig egyetlen mai tudomány sem zárhatja el értékeit elefáncsonttoronyba. Henye része a kultúrának s épen azért nem gyarapítja annak értékállományát az olyan írás, mely nem alkalmas az elmék megmozdítására, avagy csak mesterséges beavatkozással; a reklám, s esetleg baráti hangok megszólaltatásával képes némi visszhangot támasztani. Mai időkben a filozófiának is meg kell találnia kapcsolatait a közélet magasabbrendű képviselőivel. Azzal a római mondással szemben: *parva sapientia regitur mundus* — túlzás nélküli igazságot láthatunk Platon követelésében: az államot a legbölcsőbb emberek kormányozzák! Lehet-e valaki bölcs bölcsesség, s lehet-e bölcsesség a fejlett és fegyelmezett elme világában bölcsélet nélkül? Platon is a filozófiát tartotta mindezek biztosítására a legalkalmasabbnak. Ennek, mint eszményi célnak, az elérésére kell törekednünk a magasabb színvonal érdekében is.

Ebből a célból a bölcséleti irodalomnak rendszeresen kell foglalkoznia a közéleti kérdések filozófiai megvilágításával. Kiindulópontja alig lehet más, mint az a történeti igazság, hogy magasabbrendű közélet nem lehet el filozófiai megfontolás nélkül. A célkitűzéseket tehát minden vonatkozásban tudományos vizsgálatoknak kell megelőzniök. A társadalmi és állami életközösség feladatai pedig különben is olyan széleskörűek és egyetemes jellegűek, hogy megoldásuk az egyetemes elvek tudományának, a filozófiának a segítségét már csak ezért sem nem nélkülözhetik. Elég, ha a társadalom- és állambölcséletnek a fokozódó jelentőségére hivatkozunk. Ha valahol, hát itt van helye annak a törekvésnek, hogy feladatainkat mennél nagyobb, mennél átfogóbb és mennél szervezesebb egységekben



fogjuk fel, ismerjük meg és vigyük megoldásra. Ez már magában is bölcséleti szempontok és módszerek érvényesítését kívánja meg. Épen ezért küzdenünk kell *minden kisszerűség és parciális kultúra ellen*.

Mivel a mai filozófiának az élettel is eleven kapcsolatot kell fenntartania, különös fontosságot tulajdonítunk a szakirodalomnak. Sajnos, hogy a pártsajtónak az agyonhallgatás-módszere elharapózott a szaksajtóban is. Értékes kísérletek elfojtása az agyonhallgatás alattomos eszközeivel lélekrablás. A célkitűzés gondossága, a tudományos módszer igazolása és a hang nemessége bárkinek is megadja a jogot ahhoz, hogy szava komolyan vétessék, a tudományos és a közélet bármelyik frakciójához tartozzék is. Azért a becsületes és jóhiszemű kritikai szemle a filozófiai irodalom fejlődésének is nélkülözhetetlen föltétele.

Mitrovics Gyula



## Filozófia és irodalom

Anélkül, hogy a filozófia egyik vagy másik meghatározását magunkévá tennők s vitába kezdenénk az egymással ellentétes irányzatok és felfogások felett, egyet kétségtelenül megállapíthattunk: a filozófia tudomány és mint ilyen, egészében fogalmi jellegű. Célja és módszere szerint egyaránt magyarázni hivatott a valóság értelmét és értékét, a magyarázat útja pedig nem lehet más, mint a tiszta fogalmi eljárás.

Van azonban egy olyan sajátossága a filozófiának, amely megkülönbözteti minden más tudománytól. Ez pedig az 3 egyetemessége és általánossága. Tárnya nem a tények valamelyik csoportja, az ismeretek egy bizonyos köre, hanem maga az ismeret, annak lehetősége, igazsága, értéke. A „végső kérdések“, ahogy mondani szokták, vagyis minden létezőnek és kellőnek kérdésessége, maga.

Az alapvető és végső feltételek kutatása, tisztázása a fogalmi jelleg teljes érvényén kívül a filozófiától teremtő jeleget is követel. Természetesen ez a teremtő jelleg nem azt jelenti, hogy a filozófus valami olyat alkot, ami nincs. Sokszor vádolták ezzel, de igazságtalanul. Teremtésről kell beszélnünk a filozófiában, de csak abban az értelemben, ahogy azt a tudomány lényege megengedi. A filozófia fogalmi úton való megisméltése a valóságnak az öntudat előtt, az ösztönösen birt lét újra birtokba-vétele, de most már elméletileg tisztázott, igazolt, rendszerezett és értékelt formában. Amit alkot, az „világ“, „universum“, ugyanaz és mégis más, mint a kívülünk létező, mert annak öntudatosan újraalkotott, jelentésében és értékében megmagyarázott fogalmi képe. A nagy filozófiai rendszerekben ezt a teremtő-erőt csodáljuk s bármilyen legyen a véleményünk egyiknek vagy másinak való igazsága felől, éreznünk kell, hogy saját belső igazságuk szempontjából egyformán értékesek, mert az emberi szellem legtisztéletreméltóbb törekvését tükrözik: az ellenmondás-nélküli egész megragadásának, bírásának szenvedélyét, az öntudatnak a végső megnyugvásra, az igazságban való elpihenésre irányuló legmélyebb vágyakozását.

Bátran mondhatjuk, hogy minden filozófiai koncepció, feltevé, hogy a gondolkozás törvényeinek tiszteletbentartásával jött



létre, igaz, a valóságnak a maga kitekintési irányából következő hű képét adja. Egy minőségileg átteremtett világot, melyben a magyarázó szellem fénysugaraiban megjelenik az egésznek, az egységnek sajátos színű arca. A filozófiai igazság sohasem mennyiségi kérdés. Nem lehet arról szó, hogy az összes eddigi és ezután filozófiai rendszerek összege adná az egész valóság teljes és végleges magyarázatát. Mindenik filozófia önálló és azonosjogú kísérlet arra, hogy az egyetlen létezőnek teljes magyarázatát adja. Egy olyan magyarázatát, amely minden lehető szempontból a végérvényest nyújtaná, már nem volna magyarázat s így filozófia sem, nem „a bölcsesség szeretete” lenne, hanem maga a Bölcsesség, az abszolút Intelligencia „egy szembefordulásból” való világlátása.

Épen ez a minőségi igazság, ez a világmagyarázat — teremtő sajátosság teszi a filozófia tudományát a művészet rokonává. A filozófia világa „poéma”, a filozófus „poéta”, a szónak ősi és nem kisajátított értelmében. Az a tevékenység, mely nélkül sem filozófia, sem művészet nem létezhetnének, amely tehát mindkettőnek közös alkotótényezője: az intuitív fantázia. Az „egész”, a „lényeg” megragadása, ami a filozófia döntő munkája, épúgy a fantázia műve, mint a művészi alkotás központi magvának, a jelentő szemléletnek fölragyogása. A teremtő fantázia e közössége kapcsolja össze a filozófia és a művészet világát. Miután pedig a filozófia a gondolatok tudománya, a művészetek közül szükségképpen ahhoz fűzi a legközelebbi rokonság, amelyeknek kifejezési eszköze szintén a gondolat, illetve a szó: az irodalomhoz. A filozófiának minden tudomány közül a leginkább van irodalmi jellege. Sőt ezt a jelleget más irodalmi jellegű tudományok is elsősorban a filozófiától kapják, a vele való közelebbi vagy távolabbi kapcsolat ereje szerint. A filozófia ebben a vonatkozásban kiváltképpen stílus-tudomány. Ez a megállapítás nem külsőséges értelmű. Minden filozófiai rendszernek, mint egy írásműnek, megvan a maga belső stílusa és eszerint öltözik bele a szerkezet, a kifejezésnek, a szemlélhetővé váló fogalmak köntösébe. Gyakran, és pedig a legkiválóbb filozófusok alkotásai az irodalmi művészet külső feltételeit is megvalósítják, de az igazán lényeges mindeniknél az, hogy a fogalmi úton, tudományosan fölépített gondolatrendszer a maga egészében gondolati képpé válik, amely a logikum és etikum igazságait az esztetikum sugárzó erejével vetíti ki. Ilyen értelemben a filozófia mindig „irodalom”. sajátos gondolati műalkotás.

A filozófia irodalmi jellegére való e rámutatás után nézzük meg a kérdés másik oldalát, amely a gyakorlatban sokkal fontosabb: az irodalom filozófiai jellegét.

Mindenekelőtt kimondhatjuk, hogy az irodalom egyik döntő ihletője minden időben a filozófia volt és lesz. Az irodalom az a művészet, amelynek „szelleme” van. Közelebbről „korszelleme”. Legbensőbb lényegéhez tartozik, hogy a hűn és sugalló erővel kifejezze azt a tendenciát, melyben kora és az őt tápláló közössége



halad. Az irodalom a humánus tükre, és pedig a korszerű humánusé. Mi fejezi ki ezt a humánusot, a kor lelkét, amelyet az irodalom tükröz? Kezdetben a néphit, a mithosz, később az erkölcsi közszellem és a tudományos világnézet, legfelső fokon pedig, — de végeredményben a maga csíráiban mindenütt — a filozófia, melynek a mithosz és az erkölcsi közfelfogás is beletartoznak kibontakozó életébe.

Az igazi „nagy” irodalom, minden korszak jellemző és reprezentáló irodalmi alkotásai a filozófiai világnézet háttéréből lépnek ki s gondolati gerincüket, értékelő ítéleteiket, az élet lényegéről, céljáról táplált és hirdetett meggyőződésüket a filozófiai szellem adja meg és sugallja. Az irodalomnak, mint minden valódi művészetnek, az egyetemesen emberit, az „emberileg jelentőségeltjest” kell konkrét módon kifejeznie. A gondolatok és a szavak művészete ezt az egyetemes humánusot csakis a filozófia tiszta fogalmazásaiban kaphatja meg, úgy, amint egyes korszakokban uralkodó rendszerekben, azokból fakadó világnézetekben, életfelfogásokban jelentkezik.

Különösen jellemző ez a filozófiai szellem az újkori irodalomra, melyet a humánusnak a nemzeti szellemmel való sajátos ötvözdése tett nagygyá. A tizenharmadik és tizenkilencedik század európai irodalma, ez a valóban „nagy” irodalom világirodalom volt, mert a kor lelkét megszólaltató egyetemes emberi igazságokat hirdetett, de egyúttal nemzeti irodalom is volt, mert a filozófiai szellemnek egy-egy olyan irányában élt, mely az illető nemzet lelkének leginkább megfelelt. A német idealizmus, az angol empirizmus, a francia racionalizmus, az orosz miszticizmus képezik ihlető magyarázó alapját, légkörét, legbensőbb lelkét annak az irodalmi humanizmusnak, mely a nemzetek íróinak legértékesebb műveiben nyilvánul meg.

Természetesen az irodalmi alkotások műfaji jellege ezt a filozófiai meghatározottságot különböző mértékben engedi érvényesülni. A líra közvetlenül érezteti inkább, mintsem kifejezi, a dráma a jellemek és cselekvések belső mozgató rugóiban utal rá, a drámai költemény egyenesen azt tűzi ki célul, hogy a filozófiai igazságot szemléltesse, a regény pedig, ez az uralkodóvá vált műfaj, mind több és több szabadságot vesz magának arra, hogy egyszerűen művészi keretet adjon a filozófiai elmélkedéseknek.

Anélkül, hogy szem elől tévesztenők az ösztönösség állandó követelését az irodalomban, megállapíthatjuk, hogy a gondolati jelleg, az öntudatosság, az emberi élet végső és örök kérdéseire keresett feleletek elmélkedés útján való tisztázása, a jelenségek és esetlegességek mögött a maradandó jelentés fölfedezése, az örök filozófikum nemcsak elválaszthatatlan az irodalomtól, hanem annak, mint kiváltképpen jelentő-művészetnek, végeredményében az igazi magvát alkotja. Böhm Károlynak az a megállapítása, hogy a művész gyakorlati filozófus, elsősorban az íróra vonatkozik és talál.



Mégsem azt akarom mondani, hogy az irodalom egyszerűen filozófiai tételek művészi igazolása. Még kevésbé azt, hogy az irodalom a filozófia népszerűsítése, vagy népszerű filozófia. A filozófia és az irodalom között mély kapcsolatok léteznek, de a kettő nem azonos egymással. Az egyik tudomány, a másik művészet. A filozófia, mint tudomány: bizonyít és magyaráz. Az irodalom, mint művészet: ábrázol. Hogy kissé rikítóan, iskolai példává élesítve fejezzem ki magam: az irodalmi művészet mindennek, így a filozófiai elemnek is a tiszta látszatát köteles adni, vagyis az irodalmi mű egész gondolatvilága is a művészi ábrázolás anyagává válik, mely nem tanít, nem propagál, hanem „érdektelenül“ tükröződik az aktuálitásától és aktivitásától megfosztott, megállított, megölt életanyag felszínén. Az irodalmi alkotásban a filozófiai anyag is művészi tárgy lett, ki van emelve a saját életszférájából és át van ültetve az esztétikum szférájába: új természé, képszerű „ideális“ valósággá lett. A mű világán belül, „az ércükörbe zárt“ művészi teremtés szférájában élnek, hatnak, formálnak, küzdenek, diadalmaskodnak az örök humánusmot jelentő gondolatok és hatásuk a művészi teremtésben életrekelt emberek és sorsok, e szintén „látszatok“ alakulásaiban tükröződik. Annál élőbbek, minél művészibbek, látszatosabbak.

Igy értjük meg a valóság és a művészet viszonyában a filozófia és az irodalom kapcsolatának valódi jelentőségét. Mindennek, ami ihleti az íróművészt, tárgyává kell lennie a művészi ábrázolásnak. Azaz minden, ami őt, mint író, ihleti, csak akkor értékes reánézve ebben a viszonylatban, ha műalkotásra ihleti őt és nem egyébre, például vezércikkírássra, politikai programra, szociális javaslatokra vagy pusztán elméleti okoskodásokra. Filozófia nélkül igazi irodalom nem létezhetik, de az irodalom nem filozófiai tanítás, hanem az örök humánus művészi képe s ebben a filozófáló, elmélkedő, saját lényével és sorsával viaskodó emberi lélek ábrázolása is.

Mindazt, mit eddig elmondottam, kétségkívül a világirodalom közismert és elismert remekeire vonatkoztattam, lírában, drámában, epikában. De az a tény, hogy az irodalom alkotásai, kezdve a görög sorstragédiákon Shakespeare, Goethe, Madách, Tolstoj, Doszjevskij, Balzac, Dickens, Kemény műveiig — kikapott nevek a tündöklő sorozatból — igazolják az irodalom filozófiai szellemét, önmagában is elégségesen mutat rá arra, hogy ez az ihletés és ez a jelleg a jelentőművészet lényegéhez tartozik.

Persze, irodalom létezik ezeken kívül és ezektől különbözve is. A napi termés özöne esetleg egyenesen ellenemond megállapításaimnak. Voltak, vannak és lesznek írói törekvések, amelyek egyenesen tiltakoznak minden filozófia és filozófiai befolyás ellen. Az öntudat uralkodó jelentősége, a racionális gerinc és szerkezet fontossága, a maradandó értékű jelentések döntő szerepe az irodalmi alkotásban, ma különösen megvetés tárgyai a stílustörekvések, az ösztönös, a művészeti sajátosságokat összekeverők szemében. A mai iro-



dalom filozófiatlansága közismert. Két megjegyzést kell azonban tennem erre vonatkozólag. Először azt, hogy korunk és napjaink nem kedveznek a filozófiának. Az emberi szellem ma képtelen önmagára higgadtan reflektálni. Azonban ez a körülmény nem válik javára. Küzdelme „vak”. A másik megjegyzésem az, hogy a filozófia eljelentéktelenedése az irodalomnak is súlyos kárára van. Ma nincs világirodalom, nincs „nagy” irodalom, nincs tehát érdektelen de hatalmas szellemi ihlető és vezér, mely a küzdő emberiség előtt lobogjon. Az összetört humánus irodalmi tükrözése lehet művészi, de hiányzik belőle a réginek igazi nagy értéke: az egyesítő, felemelő és magasbalendítő erő. A régi irodalomnak, teljesen az esztétikum körén belül, meg volt az a rendkívüli jelentősége, hogy éppen filozófiai ihlettsége és meghatározottsága folytán, a legelütőbb nemzeti jellegén át is, sőt éppen ezen át, megrendítő és vigasztaló bizonyosságot adta az emberi lélek egységének, azonosságának, testvériségének az egész világon. Hogy csak a magyar olvasóközönségről beszéljek: a világirodalom volt a mi árvaságunk legnagyobb vigasztalója, mikor a nagy írók műveiben megérezhettük az angol, német, francia, orosz, olasz, skandináv és valamennyi nemzet szellemében ott tündöklő humánusmal való ősi egységünket, embermivoltunk közös nyomorúságait és közös méltóságát. A filozófiai szellem, a világsszellem, a humánus, a közös értékek pusztulása most már egyenesen kitalaszt minket, mint halálraítélteket az emberiség közösségéből és az az irodalom, amelyik itt és ott, mindenütt a külön és zárt saját igazság nem is érdektelen propagátora lett, megtagadva valódi hivatását, többé nem jelent számunkra semmi jót és nagyot.

Végre tehát meg kell állapítanunk, hogy a humánus válságából következő a filozófiai gondolkodás válsága és ebből az irodalom válsága.

Nem tudom azonban mindebből azt a következtetést vonni le, hogy ez a helyzet a magyar filozófiára és a magyar irodalomra nézve kötelező. Ellenkezőleg, az a meggyőződés, hogy a kicsi és letipott nemzetnek egyetlen mentsége, szabadulásra vezető útja van és ez az, hogy sajátos nemzeti jellegén át az egyetemes emberi méltóságot valósítsa meg és tükrözze. A magyar filozófiai gondolkodás kialvó szikráját az idők szélviharában megoltalmazni és lángra növesztetni egyik döntő nemzeti kötelesség. A másik pedig az, hogy ettől a lángtól tüzet kell fognia a magyar irodalomnak, hogy ismét vigasztalója, lelki vezére, éltetője lehessen nemzetének.

Makkai Sándor



## A nemzet fogalma mai nevelésünkben

I. 1919 őszén a legtöbbet hangoztatott kifejezések egyike lett a *nemzetnevelés*. Ezzel a szóval indult meg akkor nevelésünknek csakhamar zátonyra jutott újjászervezése,<sup>1</sup> miniszteri rendelet akarta a nemzetnevelés szempontját az elemi iskolában rendszeresen érvényesíteni,<sup>2</sup> napilapok kapták fel a szót, tanügyi lapok is egyszerre csak meglátták benne a korszerű nevelésügyi törekvések legteljesebb összefoglalását.<sup>3</sup> Ma sem szükséges bizonyítani, hogy a nevelői gondolkodásban a nemzet fogalmát középponti hely illeti meg. Azonban a nemzet fogalma nem tiszta, ez a szó nem minden hangoztatójának jelenti ugyanazt. Sokakban nem tiszta a bennük kétségtelenül meglévő nemzeti érzés sem; nem tudatos az a megérzett hiány, amely miatt a nemzet, a nemzeti szempont, a nemzet érdeke emlegetését szükségesnek látják; nem határozott tehát az a mód sem, amelyet a nemzet nevelésében alkalmazni kívánnak. A nemzetnevelésnek irodalmunkban annakidején pontosan kifejtett gondolata a jelszavak sorsára jutott, mert nem a benne kifejezett elméleti meggondolás tette az emlegetését általánossá, hanem az egész világ nyugtalansága; a közvélemény szemében nem annyira benső szükséglet növelte meg a jelentőségét, hanem inkább a külső körülmények, a magyarság keserves helyzete és az ebben végre felismert életveszély. Így aztán odajutottunk, hogy a nemzetnevelés fogalmából éppen a lényeg mosódik el.

Ez ellen azzal lehet védekezni, ha az egész fogalmat újra megvizsgáljuk s a lényegét újra megvilágítjuk. Szükséges is ez, mert maga a nevelés fogalma is vitássá lett. Itt azonban nem foglalkozom a nemzetnevelés egész kérdésével, sem magával ezzel a fogalommal, hanem az e kifejezésben egygyéolvadt fogalmak közül egye-

<sup>1</sup> V. ö. *Mi a nemzetnevelés?* c. előadásommal, 1919. nov. 9., a szabadoktatási előadóképző tanfolyam megnyitásán (Bp., 1920, a Szabad Lyceum kiadványai között).

<sup>2</sup> Hivatalos Közlöny 1919; 182.311/1919. B. I. számú Vkm. *körrendelet a nemzetnevelés szempontjának az elemi népiskolában való érvényesítéséről*.

<sup>3</sup> A r. kath. tanítók lapja, a Népnevelő, ekkor változtatta a címét Nemzetnevelés-re.



dül a nemzet fogalmával. A nevelésről csak annyit mondok, hogy az embert alakító sokféle hatás közül csupán a tudatos, tervszerű, huzamos alakítást tartom nevelésnek, az ily hatásoknak azonban egész körét, tehát nem egyedül a gyermekre irányuló hatásokat s nem is pusztán a családi és iskolai nevelést. A nemzet fogalmával való foglalkozást azonban annál szükségesebbnek érzem, mert amikor a nemzetnevelés fogalma kialakult, abban a nemzetnek határozott értelmezése foglalt helyet s úgy látom, hogy azt bizonyos tekintetben módosítanom kell.

II. *Nemzetnevelés* c. munkámban (1912, 64) úgy néztem, hogy a „nemzet azok összessége, akik a földrajzi viszonyok és a közös múlt erejénél fogva az emberiség egyetemes körén belül együtt egységet alkotnak, más hasonló egységek mellett, azoktól határozottan elkülönült szervezettel“. Ez volt az alapja a nemzetnevelés meghatározásának, vagyis az így értett nemzetet tartottam a nevelői gondolkodásban irányadónak, ebből következett a nevelés sajátos módjának (nemzeti nevelés) és céljának (nemzetté nevelés) megállapítása is.

A nemzetnek ebben a meghatározásában nemcsak a benne megjelölt alkotó elemeket tartottam fontosnak, hanem azt is, hogy mit hagytam ki belőle tudatosan. Nem tartottam pl. a nemzet fogalmához tartozónak sem azt, hogy a nemzet tagjai egy állam lakossága-e vagy több államé, sem azt, hogy állampolgári jogaik azonosak-e, sőt a faji eredet és a nyelv azonosságát sem. Erősen hangoztatja az a meghatározás a nemzet szervezettségét, arról azonban, hogy ebben a műveltségnek mi a szerepe, nem szól. Ennek az a magyarázata, hogy az egység fogalmában a műveltség egysége benne van. Az sincs kimondva magában a meghatározásban, de benne van a fejtegetésben, hogy a nemzet nem állandó, hanem folytonosan alakuló, élő valóság. A nemzetnevelést éppen az különböztette meg lényegesen az akkoriban sokat emlegetett állampolgári neveléstől, hogy ez az egyes államok éppen meglevő és állandónak óhajtott szervezete számára való nevelést jelenti, a nemzetnevelésben pedig a közösség ez egyéni alakulatának benső fejlődése, e fejlődésnek állandó elősegítése az uralkodó gondolat. Az, amit Széchenyi az emberi nem szebbítésének, vérünk nemesítésének mondott.

Az utóbbi évek fejleményei az itt felsorolt valamennyi mozzanatot érintik. Lehetetlen, hogy a nemzetek életében beállott átalakulások gondolkodásunkban nyomot ne hagyjanak s ezekkel szembe ne nézzünk.

1. Az 1914 óta végbement változások a nemzetnevelés gondolata szempontjából azt a tanulságot jelentik, hogy a nemzet előbb felmutatott meghatározásában eggyel több jegy van a kelleténél: a hasonlóktól „elkülönült szervezet“ nem tartozik szorosan a nemzet fogalmához. A szervezeten ugyanis ilyen vonatkozásban inkább külső kapcsolatot értünk, a nemzet pedig benső egység. Látunk olyan szervezeteket, amelyeknek tagjait nem lehet egyetlen nemzeti



egység alkotóinak tekinteni, mert állampolgári kötelek, a kényszerűségek együtt tartják ugyan őket, de az összetartozás érzése nincs meg bennök. Meg kellett győződünk arról, hogy a háború végéig hazánk benső viszonyait is ez jellemezte. Másfelől pedig voltak és vannak szétszakadt vagy erővel szétválasztott csoportok, amelyek más-más szervezetben élnek és minden külső kötelék nélkül, minden különválasztó erő ellenére is összetartozóknak érzik magukat.

A szervezet szavát tehát itt nem célszerű alkalmazni, mert félreérthető. Igaz, hogy az emberek egységének, szervezetének nem a külső kötelék a lényege, hanem a benső, a szellemi kapcsolat. Azt a régebbi meghatározásomat is az érteti meg, hogy az egységben, a nemzetben mindig az összetartozás tudatát tartottam a legfontosabbnak. Bizonyos azonban, hogy állandóan magam előtt láttam a külső keretet. A magunk akkori államát töltöttem ki a magyar nemzetnek Széchenyi, Eötvös, Deák és mások szellemében kialakult képével. Nem mint abban az értelemben már létezővel, hanem mint a nevelés előtt feladatként állóval. S ma ismét magunkra gondolva, újból csak azt lehet mondanom, hogy élvileg ugyan a benső kötelék a döntő, de a nemzetnek a külső szervezet is kelléke, sőt létének feltétele; nélkül mint egység, nem érvényesülhet a maga teljes mivoltában. Ez a természetes magyarázata annak, hogy ilyen szervezetre jövője érdekében mindenik nemzet törekszik. De a külső szervezettség a nemzet fogalmának nem állandó jegye, tehát a meghatározásba nem való. Kétségtelen, hogy e szervezet hiánya, meglazulása vagy éppen felbomlása a nemzet benső helyzetének is lényeges módosulásait jelenti: ahol nincs határozott szervezet, ott a nemzet vagy nem alakult még ki (még nincs meg a benső egység), vagy pedig romlásnak indult (az egység meggyengült vagy meg is szűnt). Ezért a nemzet fogalmában az a mozzanat a legfontosabb, amely ennek a benső egységnek, az egység alakulásának a forrása.

2. Ilyen forrásnak a földrajzi viszonyok és a közös múlt alakító erejét tekintettem. Ugyanezt tartom a legfontosabbnak ma is. A földrajzi viszonyok ereje azért nagy, mert az együttélőkkel az egymásra utaltságot felismertetik s közös munkára kényszeríthetik őket. Ennél még erősebb a közös múlt hatása; a földrajzi viszonyok is csak ez által, a huzamos együttlét és együttműködés útján, a hagyomány erejénél fogva érvényesítik nemzetalkotó hatásukat. Azonban éppen ebből következik most a meggondolnivaló.

A legújabb történet, a mostani folyamat fogékonyabbá tett bennünket a régi igazság iránt, hogy a nemzet csakugyan nem valami egyszer kialakult és attól fogva változatlan egység, hanem észrevételenül, szakadatlanul alakul még akkor is, ha szerkezetét erőszakos hatások nem érik. Alakulása azért állandó, mert a tagjai sűrűn változnak, kidőlnek és újak születnek, az új nemzedék más viszonyok között nő fel, mást él át, mint az elődei, mást ad tovább



utódainak, mint amit átvett. A földrajzi viszonyok összefűző erejét csak aránylag szűkebb csoportok tagjai érzik meg egyénenként általánosabban; az összetartozás érzése csoportról-csoportra már nem könnyen terjed. Annál kevésbbé, mert a lakosság összetétele vidékenként az egész országban kisebb-nagyobb mértékben folytonosan változik. Az együttélés folyamán különböző események sorozata és azonos körülmények sokféle hatása az egyesek, a csoportok, a közös sorsúak és az ellentétes érdekűek lelkületét állandóan és ezerféleképpen alakítja. A múlt egyre hosszabb-hosszabb előzményt jelent az egész nemzetre nézve, de korszakról-korszakra más hagyományok ereje közvetlenebb, az újabb meg újabb tanulságok az érzületet és gondolatvilágot nemzedékről nemzedékre módosítják. Mindez az idők folyamán a nemzetben csekélyebb vagy nagyobb mértékű változást idéz elő aszerint, hogy az új élmények milyen erejűek s a nemzetnek mekkora részét hatják át.

Ezt a természetes, a nemzet mivoltából következő benső folyamatot erőszakos külső hatások is befolyásolhatják. Ez is a szemünk előtt megy végbe. A nemzetek életében a háború óriási változásokat okozott. Olyan egységek, amelyeket a földrajzi viszonyok és a közös múlt összekötöttek, most felbomlottak vagy megcsonkultak; olyan tömegeket pedig, amelyek együvé kapcsolását sem a múlt közössége, sem a földrajzi helyzet nem indokolja, hatalmi érdekek egy állam keretében egyesítettek. Ezek a változások új egységek kialakulását indíthatják meg. S ma valóban ennek tanui vagyunk: tudatos és tervszerű nemzetalakítási kísérleteket látunk magunk körül és ezzel párhuzamosan erőszakos nemzetecsonkítás megy végbe rajtunk. Ezek a jelenségek felvetik azt a nagy kérdést, hogy vajjon a mesterséges, sőt erőltetett nemzetalakításnak lehet-e tartós sikere, vagyis lehet-e új nemzetet csinálni s lehet-e természeti és történelmi kényszerűségből kialakult nemzetet örökre szétbontani. A történelem beszél elveszett nemzetekről és bemutatja nemzetek kialakulását; a háború nyomában pedig sok egyéb között régen szétdarabolt nemzet (a lengyel) újjászületésének, elveszettnek tartott népek (oroszországi nemzetiségek) feléledésének is tanui vagyunk. De nem történelmi példák érdekelnek itt, hanem a mai törekvések sikerének benső lehetősége. Tagadhatatlan, hogy ez a lehetőség megvan és feltétele világos. Az új alakulat sikerrel haladhat előre, ha az együvé kapcsolatok elméje azonos tartalommal telik meg és ezzel párhuzamosan érzelmi kapcsolatok is fejlődnek közöttük. Természetes, hogy ez a folyamat nem gyors. Gyorsabb az ellenkező: a szétdarabolt és tervszerűen bomlasztott nemzet egyes részeiben egyre szűkebb térre szorulnak, esetleg teljesen eltűnnek az egészet valaha összetartott érzelmi és értelmi elemek, fokozatosan elhomályosodik az összetartozás tudata.

A nemzetnek nem mindenik részében haladnak ezek a párhuzamos folyamatok azonos gyorsasággal, egyik embert könnyebb új egység részesévé tenni, a másik nehezebben vagy egyáltalában nem



tud elszakadni a régitől. De sem egybeolvadás nincs benső egyesülés nélkül, sem az elszakadás nem következhetik be benső elidegenedés nélkül. Ebből az a tanulság, hogy a nemzet fogalmában az egység szellemi természetét határozottan ki kell domborítani.

3. Számos jelenség újra figyelmeztet, hogy a nemzetet nem szabad magában néznünk, hanem csakugyan az emberiségen belül kell néznünk, mint egyéni alakulatot. A nemzet egyénisége ugyanúgy, mint az egyes ember egyénisége: alkotó vonásainak sajátos egysége. A nemzetben ezek az alkotó elemek: a nemzet különböző részei. Az egyéniség elemeinek összhangban kell lenniök, mint az élő szervezet sokféle működésének, s a maguk mivoltában fejletteknek kell lenniök, mint a szervezet egyes szerveinek; másként zavar van. A nemzetben is a maga mivoltában fejlettnek kell lennie mindenik résznek; enélkül a nemzet sem lehet az, aminek lennie kell, mert nem lehet a részek munkájában egybehangzás. A nemzet életét alkotórészeinek együttműködése biztosítja. Az együttműködés azonban azon dől el, hogy a sajátos természetű részek kifejlődése mennyire járt együtt az összetartozás tudatának és az együttműködés abból eredő szándékának kifejlődésével. Vagyis más szóval: a nemzet egyes részeinek (a nyelvi, vallási, foglalkozási, területi, stb. egységeknek) szellemi minőségében mennyire érvényesül a múlt és a jelen egybeforrasztó hatása. Nyilvánvaló, hogy a részek különfélesége miatt műveltségük igen különböző lehet, a műveltség foka is, uralkodó középpontja is. Az a kérdés: az egyesek lelkében mi a legerősebb vonás. Ez lehet itt a nyelvnek, ott a vallásnak, amott a munkakörnek, másutt az anyagi érdeknek, vagy egyébnek azonos-sága. Akiknek ugyanaz az ilyen uralkodó vonásuk, magukban véve is egységet alkotnak. A nemzetnek mint egységnek a sorsát az szabja meg, hogy a szűkebb köröket egyesítő sajátos azonosságok nem aprózzák-e fel a nemzetet, a sajátosság tudatossága nem a különbözőt teszi-e az egyesek szemében legfontosabbá s nem gátolja-e meg a nagyobb egység, a nemzet felismerését. Nemzet csak ott van, ahol e részek magukat résznek ismerik, ahol mindenik kisebb egység tagjaiban egyaránt határozottan érvényesül a nemzet egységét biztosító, más nemzettől megkülönböztető azonosság: a műveltség közösségéből eredő tudata az egymásrautaltságnak és készsége az együttműködésnek.

A nemzet fogalmára nézve mindegy, hogyan alakul ki a nemzet alkotórészeiben ez a tudat és ez a szándék, mi a része benne a nyelvnek, fajnak, államszervezetnek. A lényeg az, hogy itt kétségtelenül az egyes emberek benső minőségéről van szó: a nemzetnek csak az igazi tagja, akiben megvan a közös, nemzeti tudatosság, azaz a nemzethez tartozás tudata, és megvan a készség a közös munkára, vagyis a nemzet adott viszonyaitól megkövetelt együttműködésre.

4. Ez a gondolatmenet voltaképpen benne volt a most újra megvizsgált régibb meghatározásban is. A nemzetneveléssel kapcsos-



latban eddig is mindig úgy gondoltam, hogy a nemzetet nem a külső kötelék teszi, hanem az összetartozás érzése és akikben ez az érzés megvan, azok egy nemzetet alkotnak akkor is, ha életük külső kerete nem azonos. Most kénytelen vagyok ugyan látni, hogy ennek a külső keretnek, vagyis az államnak nagyobb a jelentősége a nemzet alakulása szempontjából, mint amennyire régebben elismertem, de még sokkal határozottabban úgy látom, ahogyan mindig láttam, hogy állam és nemzet nem egy. Ezért azt kell hangsúlyoznom, hogy *a nemzet azok összessége, akik a földrajzi viszonyok és a közös múlt erejénél fogva az emberiség egyetemes körén belül lelki egységet alkotnak.* Ez azt jelenti, hogy a nemzetben tagjainak érzülete a legfontosabb: ez teremti meg és tartja fenn az egységet, ebből indul ki a bomlás és pusztulás is. Ezért a nemzet fogalmában a történelmi folyamat útján kialakult lelki egység a döntő tényező.

III. Ez a megállapodás magunkra nézve először is azt jelenti, hogy a nemzet körét nem korlátozzuk a mai csonka országban élő magyarságra, hanem továbbra is beletartozónak tekintjük mindazokat, akik a széttört határok között nemzetünk egységébe valósággal beletartoznak. Ugyanakkor azonban nem lehet elfelejtenünk, hogy az így értett nemzet életkörülményei lényegesen megváltoztak: nincs többé egybefoglaló külső szervezete, hanem öt külön rész ugyanannyi államban él; a földrajzi viszonyok ereje nem érvényesülhet teljes mértékben; a közös múlt egyaránt ott van mindenik rész mögött, de a folytatás immár nem közös és a múlt közössége nemcsak elhalványodik mindenik részben, minthogy már nem élünk a régi közösségben, hanem más tartalma alakul, mert az öt részből négynek az új nemzedékét egészen másra tanítják, mint amit még a szüleik igazságnak vallanak. A szétszakadt nemzetnek mindenik része rendkívül súlyos viszonyok között él, ezek a figyelmét teljesen lekötik, az élet mindennapi gondja az egyéni önfenntartáson kívül a nemzet fenntartására alig juttat lelki erőt. Ehhez kell vennünk még azt is, hogy az új viszonyok mindenik részre nézve különbözőek, tehát mindenik rész helyzete és lelkülete sajátosan alakul. Mindezekből világos, hogy a lelki egység jelentősége hallatlanul megnövekedett, de a fenmaradása hallatlanul megnehezedett.

Ahol lelki egységről van szó, ott mindig feladat áll előttünk: az egység meglevő elemeinek megtartása, a hiányzók megteremtése, a gyengébb szálak megerősítése, az új tagoknak (új nemzedéknek, új települőknek, beköltözőknek) az egység részeseivé alakítása. Ezért semmiféle lelki egység, tehát a nemzet sincs szakadatlan, hézagtalan, következetes nevelés nélkül. A nemzet mindenkori helyzete szabja meg, hogy a nevelés egységvédő és egységteremtő feladata mikor, miben áll főképpen. A nemzetnek ez a fogalmazása a mi nevelői feladatunknak óriási megnövekedését jelenti, de egyzersmind egészen rendkívüli nehézségeit is. E nehézségek szinte megoldhatatlanok. Tőlünk nem csupán a lelki egység természetes



ingadozásai követelnek lankadatlan éberséget és állandó alkalmazkodást, hanem a megindult és nagyon kitartó, sőt növekvő erejű, a mienkkel ellentétes irányú nevelés hatásaival kell megküzdennünk. Az új helyzetben pedig semmi mód nincs arra, hogy a most ötfelé szakadt nemzet lelki egységét egy középpontból lehessen gondozni. Ezért mikor a magunk feladatait akarjuk elgondolni, először is ezzel a helyzettel kell számolnunk.

Nyíltan meg kell állapítanunk, hogy magunkról beszélve, kiket értünk ezen. A magyar nemzetbe mindig beleértettem a nem magyar-nyelvű lakosságot is, magyarokra és másnyelvűekre egyúttvéve vonatkoztattam a nemzetté nevelés feladatát. Azokat a nem magyar-nyelvűeket, akik lakóhelyükkel együtt elszakadtak tőlünk, immár nem számíthatjuk magunkhoz, de ideszámítjuk azokat, akik ma is közöttünk élnek. Amazokra a múltnál és a földrajzi viszonyoknál erősebben hat az adott helyzet alakító ereje. Igaz, hogy nem egyformán. Akik az új államban fajrokonokkal egyesülnek politikailag, az azokkal való lelki egyesülés folyamatában vannak. Akik ott is másnyelvű államba kerültek, azokban is megerősödött a faji öntudat (pl. az erdélyi németeké); ez a beolvadást nehezíti ugyan, de ez a régi kötelékből való lelki elszakadáson nem változtat. A faji öntudat növekedése a csonka hazában élő másnyelvűek és a magyarság lelki egységét is nehezebbé teszi, az kétségtelen; ez azonban csak a tennivalókon változtat, az összetartozás tényén nem.

Az elcsatolt magyarságra vonatkozóan elég annyit mondanom, hogy a szétszakadás nem jelenti a magyarság széthullását mindaddig, amíg a lelki egység meg nem semmisül. Ők tehát magától értőddően bele tartoznak a magyar nemzetbe. Azonban az adott helyzet alakító erejét, az idő múlásának hatását ők is megérik; új nemzedékük megváltozott környezetben nő fel, már ezt tartja természetesnek; a faji öntudat pedig a magyarságban nem olyan erős, hogy a beolvadástól biztosítaná. Ezt nyitott szemmel figyeljük és fájdalommal elismerjük; megállapítjuk, hogy a nemzet lelki egysége, magára a magyarságra gondolva is, súlyos veszedelembe van. A feladatoknak súlyos tömege következik ebből a nevelésre nézve; annál súlyosabb, mert látnunk kell, hogy nekünk nincs hatalmunk az egyetemes magyar lelki egység védelmére és fejlesztésére; a más állam hatalma alá jutott magyarság pedig ki van szolgáltatva ezt az egységet pusztító hatásoknak és egyedül maga találhatja meg a védekezés módját. A magyarság azonban megtanulhatta már, hogy sorsa újra meg újra megpróbálja; megtanulhatta azt is, hogy a gyeplő odaeresztése, a nehézségek elhallgatása a legrosszabb politika. Meg kell tehát tennie a magyarság mindenik részének mindazt, ami ebben a helyzetben a nemzet fogalmából nevelési feladatként következik.

IV. A teljes feladatot a nemzetnek egyik darabja sem vállalhatja magára. Mindenik csak azt végezheti el, amit önmagára nézve



szükségesnek felismer és a maga helyzetében végrehajtani képes; a többi rész fejlődésébe egyik sem avatkozhat bele.

Az idegen hatalom alatt élő magyarságnak az első feladata, hogy önmagában őrizze meg a lelki egység kifejlett elemeit s származtassa át a következő nemzedékekre. Ezzel teszi az egész magyarságnak is a legnagyobb szolgálatot. Az anyaországban élőkhez kapcsolja az elszakadtakat a közösen átszenvedett múlt s a szellemi és vérségi kapcsolatoknak ezer meg ezer idenyúló vagy innen oda-induló szála; az összetartozás érzését nem engedi elmúlni az elszakadt föld csonkasága, a mesterséges határok számtalan következménye. Ez a múlthoz való kötöttség az egyik alap, amelyen az egy-egy állam keretében élő magyarok között a lelki egység kialakulhat. A másik alap: a mostani, ottani életnek őket egységgé alakító hatása. Minden szál, amely őket új államukhoz és a hatalmon lévő lakossághoz fűzi, bennük sajátos lelkiséget fejleszt, mást, mint amilyen a másik elszakadt terület magyarságában fejlődik, de még jobban eltér a csonkaországi magyarságtól. A múltból és a jelenből származó vonások egybefonódása azt a kérdést állítja eléjük: miként tud bennük ez a két elem úgy egyesülni, hogy az ott alakuló új egységben sajátos, egyéni alkotó részé váljanak és a régi egységből ki ne szakadjanak. Ezt a kettősséget múltjuk és mai életük parancsolja. Az élet érdekei nem engedik, hogy attól az élettől elzárkózzanak; az egyenesen a megsemmisülésbe vezetne. A távoli forrásokból, elődeiktől eredő egyéniségük pedig megköveteli, hogy a múlttól el ne szakadjanak; ez a sajátosságukat semmisítené meg és erkölcsi pusztulást jelentene. Az így két alapon alakuló kis magyar egység sajátos része lenne az állam lakosságának s mégis része, szintén sajátos része maradna annak a nemzetnek, melyből származott. Világos, hogy csak akkor, ha tudatosan fenntartanák ennek többi részeivel a fejlődés párhuzamosságát, amennyire ez az irodalom, a gazdasági kapcsolatok, a személyes érintkezés útján a külső szervezet egysége nélkül is lehetséges.

A megmaradt területen élőknek is az az első feladatuk az új helyzetben, hogy a lelki egységet magunk között megteremtsük. Itt is állandóan uralkodnia kell annak a gondolatnak, hogy a nemzetnek mi is csak része vagyunk, magunkban véve nem jelentjük az egész nemzetet. Ennek nemcsak csonkaságunk az oka, hanem az is, hogy a magyar tudatosság alapvető elemei éppen az elszakadt részek küzdelmes múltjából származnak s elsősorban az onnan származók által érvényesülnek; mi itt így magunkban nem vagyunk és nem is lehetünk ugyanaz a magyar nemzet, amelynek eszményi alakja felé legjobbjaink törekedtek. De mert hatalmunkban nincs más, csak önmagunk, ezért magunkat kell úgy nevelnünk, hogy annak a teljes egységnek mind az elszakadt magyarok, mind pedig a velünk élő másnyelvűek számára középpontja lehessünk.

A lelki egység megteremtése és fenntartása itt nehezebb, mint



az elszakadt magyarság egy-egy tömege számára. A mi itteni összetételünk sokkal bonyolultabb, itt a magyarság nem gondolhat csak önmagára. Bennünk egyszerre kell érvényesülnie annak, hogy itt többség vagyunk s annak, hogy mint magyarságnak milyen a helyzetünk Európában. Nehézzé teszi a feladatot az is, hogy itt nagyon fogyatékos az egész magyar nemzet egységének a tudata, az elszakadtakkal való összetartozás érzése, a feldarabolás jelentőségének ismerete. Ha az itteni magyarság nagy tömegét nézzük, itt igen hiányos a nemzeti önismeret, pedig nélkül az élet sem lehet tervszerű. A nemzet fogalmából tehát az a nevelési feladat következik, hogy mi magunk alakuljunk nemzetté, azaz emeljük fel a csonka haza népének mindenik részét a nemzet fogalmához. Ezzel juttatjuk oda, hogy a nemzet csonkaságát igazán megértse, gondolatvilága kitáguljon, életének és munkájának célját magasabbra tűzze ki. A nemzet egysége szempontjából nagyon sokat mulasztottunk, azt mindet immár nem pótolhatjuk, de pótolhatjuk itt a magunk körében, magunkra vonatkozóan.

Amit az elszakadt magyarokról mondtam, ugyanazt kell alkalmaznunk az itt élő nem-magyarokra. A helyzet természetesen nem ugyanaz, ha a történelmi kialakulását nézzük, sőt súlyos különbség van abban is, hogy amott a magyar kisebbséget a beolvadástól kell féltetnünk, itt meg a nem-magyar kisebbségek tőlünk való elidegenedése indult meg. Ebben a helyzetben a magyarság nevelési feladata mégis csak az, hogy biztosítsa mindenik rész sajátos fejlődését és igyekezzék arra, hogy a maga tudatosságával és egységével a másnyelvűek számára is a nagyobb lelki egység középpontja lehessen.

Ennek az a feltétele, hogy a csonkaországi magyarság egyfelől az elszakadt magyarsággal, másfelől a vele ma is együttélőkkel tartsa fenn a fejlődés párhuzamosságát. Nekünk nemcsak érdeklődnünk kell mindezek élete iránt, hanem azt jól ismernünk és a köznevelés útján rendszeresen ismertetnünk is kell, hogy a szellemi fejlődésben nagy eltérések ne álljanak be, az eddigi különbségek pedig enyhüljenek. A mi nevelésünkben ennek az egységre való törekvésnek, a lelki egység megteremtésének kell a vezetőnek lennie. S az is lesz, ha nevelői gondolkodásunknak a nemzet fogalma a középpontja.

V. Ez a gondolatmenet tehát valóban a műveltség nemzetalkotó szerepét világítja meg. A műveltség: az egész szellemi tartalomnak, gondolatvilágnak és érületnek, bizonyos szerves egysége. Ebből az következik, hogy mindazokat a tényezőket, amelyek a nemzet tagjainak művelődését befolyásolják, alkalmassá kell tenni a nemzet fogalmából eredő követelmények teljesítésére. A köznevelés szervezetétől kezdve a legegyszerűbb olvasókönyvig úgy kell eltervezni és megalkotni a nevelésnek minden eszközét, hogy a folytonosan alakuló nemzet lelki egységét állandóan mozdítsa elő. Arról, hogy eb-



ben a korszerűség és a hagyományosság miként érvényesül, az egyöntetűség és a sokféleség hogyan jut jogaihoz, valamint, hogy a lelki egység alakulásában mi a szerepe az egyes tényezőknek, főként a nyelvnek, itt most nem beszélek. A nemzetnevelés fogalma mind-  
ezt a látszólagos ellentétet kiegyenlíti.<sup>4</sup>

Imre Sándor

<sup>4</sup> E közlemény előadás volt a Ferenc József Tudományegyetem Barátainak Egyesülete bölcsészeti szakosztályában 1927., V. 4. Mostani közlését a tárgy fokozott időszerűsége igazolja. Egyes, itt érintett kérdésekről más alkalmakkor szóltam. Pl.: *Töredékes gondolatok az erdélyi szellemről* (Nagynyedi Album, Bp., 1926), *A közös munka lelki akadályai* (Bp., 1927), *Hagyomány és nevelés* (Szeged, 1933), *A magyar közműveltség átalakulása* (előadás a DMKE közgyűlésén, Szeged, 1933), *A nyelvi kisebbségek iskolái* (Orsz. Középisk. Tanár-egy. Közlöny 1927 március), stb.



## Lét, érvény, jog

I. A jogelmélet nem térhet ki a lét és érvény viszonyának kérdése elől. A jogeset tény, tehát a jog pozitivitása, azaz jogesetekről való leolvashatósága is a létben gyökerezik. A jogtétel ellenben érvénytartalom, tényleges értékitételek jelentéstartalma, amelynek értékalapjait és következményeit a dogmatikus jogtudomány a tényektől függetlenül határozhatja meg. Az esetet már most az teszi jogesetté, hogy jogtétel alá vonható, minősíthető; a tételt pedig az teszi jogtétellé, hogy jogesetekről leolvasható. Nyilvánvaló tehát, hogy a jog sem a ténybeli eset egymagában, sem az érvényes tétel egymagában, hanem a kettőnek a kölcsönös vonatkozása.

Az a kérdés tehát, hogy lét és érvény, tény és érték között milyen kapcsolat lehetséges s hogy e kapcsolat természete milyen feltevételeket szab a gondolkodás elé, életkérdése minden jogász gondolatműveletnek. De ezen a kérdésen fordul meg a jog lényegének és a jogi módszer természetének a helyes leírása is. Igaz, hogy a lét és érvény kapcsolata s az annak megfelelő módszer nem egyedül a jog és a jogelmélet privilegiuma. A kérdés közös előkérdése az összes u. n. szellem- vagy kultúrtudományoknak. Ez nem változtat azon, hogy a kérdés megoldása nélkül a jogtudományok tudományjellege époly bizonytalan és vitatható marad, mint a többi szellemi tudományoké.

II. A létező és az érvényes, a tény és az érték fogalmainak logikai viszonya definícióik helyességétől függ. Vannak, akik léten, valóságon, tényen, létezőn oly tág fogalmat értenek, amely sokszor az értéket is magában foglalja (metafizikai, ontológiai létfogalom). Vannak továbbá, akik nem hajlandók minden érvényest értéknek nevezni, hanem az érték fogalmából kizárják pl. a logikai vagy a matematikai értelemben érvényest. Itt egyszerűség és szabatoság kedvéért az értéket az érvénnyel egyértelműnek, a létezőt ellenben az értéktől merőben különbözónak fogjuk tekinteni. Nem akarunk elébeugrani annak a kérdésnek, hogy a szabatos ismeret határán túl nem esnek-e össze, nem reflexe, függvénye-e egyik a másiknak vagy végül nem tartják-e egymást kölcsönösen egyensúlyban. A lét



és az érvény, a tény és az érték viszonya ezúttal csak a szabatos ismeret és a formális logika határai között érdekel bennünket.

Ezeket előrebecsátva azt kell mondanunk, hogy a tény létező, az érték ellenben érvényes valami. A lét és érvény törzsfogalmait még közelebből is körülírhatjuk. A tény a valóság vagy természet egy darabja. A tény téridőbeli (A), okozatosan szükségszerű (B) és érzéki (C) valami. Az érték ezzel szemben nem-téridőbeli (non-A), nem okozatosan szükségszerű (non-B) és nem-érzéki (non-C) valami. Ami pedig nem-téridőbeli, nem okozatosan szükségszerű, nem-érzéki és mégis valami, azaz objektíve megáll: az érvényes. A tény a lét, az érték az érvény törzsfogalmait teljesen kitölti.

Amidőn e definíciók alapján megkeressük a fogalmak egymás közti viszonyainak azt az osztályát, amelybe a tény és érték fogalmainak viszonya beleillik, Ziehen világos osztályozásait és terminológiáját követjük.

Tény és érték mindenekelőtt *disparat* fogalmak abban az értelemben, hogy *tartalmuk* egyetlen közös jegyet sem mutat fel, minek következtében nincs közös felsőfogalmuk, kivéve a „valami” fogalmát. A két fogalom továbbá *disjunktív* azért, mert a „valami” fogalma alá és egymásnak mellérendelt (koordinált) oly fogalmak, amelyek *terjedelmének* egyetlen része sem közös, sőt fogalmi jegyeik egymásnak tagadását jelentik.

De a tény és az érték fogalmai nem csupán tartalmilag és terjedelemben merőben különböző (*disparat* és *disjunktív*), hanem egyúttal egymást kölcsönösen *kizáró*, *repugnans* fogalmak.

*Repugnans* (egymást kölcsönösen kizáró) fogalmak azok, amelyek alá tartozó faj- vagy egyedi fogalmaknak egyike sem, tehát terjedelmüknek egyetlen része sem közös. *Repugnans* fogalmi jegyek *összeférhetetlenek*.

Ilyenek a *kontradiktóriusan* ellentétes, azaz egymásnak *teljes* (totális) *tagadását* jelentő fogalmak. De összeférhetetlenek a *kontrapositoriusan* ellentétes, azaz egymásnak *részleges tagadását* jelentő fogalmak is.

A fogalmak összeférhetetlensége, repugnanciája vagy ellentéte a *tartalmi* és *terjedelembeli különbségüknek* minősített esete. Két fogalom *részbeni tartalmi egyenlőség* mellett is lehet összeférhetetlen. Így pl. a gerinces és a gerinctelen állatok fogalma *részbeni tartalmi egyenlőség* mellett egymást kizáró, kontrapositorius és disjunktív fogalompár. Míg eszerint összeférhetetlen fogalmak is lehetnek *tartalmilag* részben egyenlőek, addig csakis összeférő fogalmak eshetnek egybe, fedhetik vagy keresztezhetik egymást, hacsak részben is, *terjedelmileg*.

Teljes *tartalmi* különbözőség esetén összeférhetelenség áll elő, ha az egyik fogalom a másiknak az övétől különböző jegyei közül akár csak egyet is kizár. Ha a különböző jegyek valamennyien meg-tűrik egymást (összeférnek) s a teljes tartalmi különbség csak azt jelenti, hogy az egyik fogalom jegyei nem tartoznak a másiknak *el-*



*engedhetetlen* jegyei közé, akkor a két fogalomnak van egymást fedő, keresztező terjedelme (*konjunktív* fogalmak). Ha azonban az egyik fogalom jegyei között csak *egy* is van olyan, amely a másik fogalommal összeférhetetlen, azaz, ha a másik fogalom az elsőnek *nem valamennyi* elengedhetetlen jegyét tűri meg, a teljes tartalmi különbség már akkor is összeférhetlenséggé, repugnanciává minősül. A repugnanciához tehát elegendő, ha a két fogalom jegyei között csupán egyetlen jegypár kontradiktóriusan ellentétes.

Végül teljes *terjedelembeli* különbség esetén a kérdéses fogalmak okvetlenül összeférhetetlenek.

Tény és érték eszerint mindenkép összeférhetetlen fogalmak. Kérdéses csak az lehet, hogy ezeknek mely osztályába tartoznak. Ha a „valamit“ elengedhetetlen közös jegyüknek fogjuk fel, akkor csak *kontrapozítoriusan* ellentétes fogalmak lennének. Csakhogy a „valami“ fogalmától bátran eltekinthetünk, mely esetben tény és érték *kontradiktórius* fogalmakká válnak. Ha ugyanis a „valami“ fogalmától nem lehetne és kellene eltekinteni, akkor „valamit“ jelentő fogalmak között kontradiktórius ellentét egyáltalában nem is állhatna fenn.

A tény és az érték fogalmai közötti logikai ellentét azzal akarják cáfolni, hogy a létezőnek csak az a nemlétező ellentéte, amely *lehetne* létező. Az érték azonban oly nemlétező, amely elvileg nem is lehet létező, tehát a fennállásnak egy *más módját*, nem pedig a létező ellentétét jelenti.

Ily alapon érvelve az értéknek csak a negatív érték lenne az ellentéte, az érvényesnek csak az érvénytelen, az igazságosnak csak az igazságtalan. Egy asztalra nem illik az a jelző, hogy igazságtalan, hanem csak az, hogy nem igazságos. Az asztal, mint a létező általában, elvileg nem is lehetne érvényes, igazságos, tehát nem ellentéte ezeknek, hanem csak egy más módja a fennállásnak.

Az bizonyos, hogy itt a tagadásnak két különféle módjáról van szó. Csakhogy ami nemcsak, hogy nem létezik, hanem nem is létezhetik, az nem kisebb, hanem *nagyobb mérvben* kizárása (negatívuma) a létezőnek. A nemérvényes az érvénytelenhez képest *fokozott mértékben* ellentéte (kizárása) az érvényesnek. Ez ép abból következik, hogy az érvénytelen csak az érvényes bizonyos fokozatának, de nem fennállásmódjának a tagadása, a nem-érvényes pedig kizárása (tagadása) ez utóbbinak is. A létező nemlétező hasonlóképpen csak a létező aktualitásának, de nem fennállásmódjának a tagadása, a nemlétezhető nemlétező ellenben kizárása (tagadása) ez utóbbinak is.

Az érvénytelen nem az érvényes *minőségének*, hanem csak *mennyiségének*; a létező nemlétező nem a létező *minőségének*, hanem csak *aktualitásának* a tagadása (kizárása).

Az érvényes-érvénytelen, a létező és a létező-nemlétező különbségénél logikai sorozat két ellentétes végpontjáról: *kontrárius* fogalmakról van szó. A fogalomnak ilyen *poláris* szembehelyezése



sokkal szerényebb logikai ellentétet rejt magában, mint teljes vagy akár csak részleges tagadásuk. Ez azzal függ össze, hogy az igazi logikai ellentét alapja mindig formális tagadás. Ezért két pozitív fogalom között voltaképpen szigorú logikai ellentét nincs. A fehér és fekete kontrárius szembehelyezése semmiesetre sem az a gyökeres logikai ellentét, mint a fehér és nem-fehér kontradiktorius ellentéte, A tény és érték, a lét és érvény is csak akkor mutatkoznak szigorú logikai ellentétnek, ha egymás negációjakép definiáltuk őket.

Abból, hogy tény és érték között logikai ellentét van, az következik, hogy sem egyiket a másikról, sem harmadik ismerettárgyról egyszerre mindkettőt állítani nem lehet. Minden olyan tétel logikailag ellenmondó tehát, amely közvetlenül vagy közvetve azt állítja, hogy a jog olyan ismerettárgy, amely merő létező és merő érték is egyszerre.

III. Ha tény és érték, lét és érvény között logikai ellentét van, ha egymást kölcsönösen kizárják és egymással összeférhetetlenek, akkor súlyos problémává válik a tények *helyességének* és az értékek *pozitivitásának* a szellemtudományok számára kiindulópontul szolgáló tüneménye. A pozitív érvénytartalmak (normák) és a releváns tények szerkezetének magyarázata egyenesen a jogtudomány jó lelkiismeretének a kérdése.

Előre kell bocsátanunk, hogy tény és érték, mint meghatározásuk mutatja, nem csupán merő fogalmak, hanem ismerettárgyak is. *Ismerettárgy* nem minden fogalom, nem minden *gondolattárgy*. A „valami“ pl. *gondolattárgy*, fogalom, de nem ismerettárgy. Ismerettárgy csak az, aminek *alogikus* — érzéki vagy nem érzéki — *anyaga logikai formában*, kategoriában, törzsfogalomban megáll. *Tudományos* ismerettárgy pedig az, amelyről *módszeres ismeret* lehetséges, amely *szabatos törvényszerűség* alatt áll.

Ilyen a tény. Alogikus anyaga érzéki, logikai törzsfogalma a lét, szabatos törvényszerűsége a kauzalitás és módszeres ismerete a természettudomány.

Az érték is ismerettárgy, ha van alogikus, bár nem-érzéki anyaga. Ez hiányzik a logikai értéknél s ezért van, hogy a formális logika merő fogalmakkal, gondolattárgyakkal foglalkozik csupán. A többi értéknek van alogikus nem-érzéki anyaga, pl. a szép vagy a jó redukálhatatlan minősége. Van logikai törzsfogalma: az érvényesség. Törvényszerűsége a delegáció és a beszámítás logikai összefüggései és módszeres ismerete a normalogika.

Minthogy a lét és érvény törzsfogalmai egymást logikailag kizárják, az ismerettárgyak körét pedig kimerítik, a kettő kapcsolatát nem gondolhatjuk belőlük összegyúrt harmadik ismerettárgynak. Ennek lehetne ugyan alogikus anyaga, de nem lehetne logikai formája, törzsfogalma, sem törvényszerűsége, sem módszeres ismerete.

Egyedüli kivétel a logikai érték, amely tisztasága, formaszerűsége következtében, tehát ép azért, mert magának nincs alogikus anyaga, mert maga nem ismerettárgy, képes az alogikus anyagból,



tehát nem már kész ismerettárgyból, ismerettárgyat teremteni. A kivétel tehát csak látszólagos, mert itt sem két egymást kizáró ismerettárgynak az összegyűrásáról van szó. A logikai érték kapcsolata az alogikus anyaggal nem prejudikál tehát a pozitivitás és a helyesség kérdésének.

Az eddigi negatív eredmény tehát az, hogy a létet és az érvényt, a tényt és az értéket nem lehet másként szabatosan meghatározni, mint úgy, hogy lényeges jegyeik egymásnak negációját jelentik, tehát mint ellentétes, egymást kizáró, összeférhetetlen fogalmakat. Minthogy pedig olyan ismerettárgy nem képzelhető, amely összeférhetetlen logikai formákat és egymást kizáró törvényszerűségeket egyesítene magában, amely létező és nemlétező, érvényes és nemérvényes lenne egyúttal, amely alá lenne vetve és ugyanakkor nem lenne alávetve a kauzalitás törvényének: ennél fogva a tény és az érték kapcsolata, a pozitivitás és az értékesség nem jelenthet egy tárggyá, egy dologgá való összeolvadást.

A pozitivitás szerkezetét már most Kelsen úgy magyarázta, hogy bár a lét és az érvény egymást kizáró gondolkodási formák, mégis lehet közös *tartalmuk*. Így pl. a lopás törvényes tényálladéka a jogtételben megírt elvont érvény-(tilalom)-tartalom, a lopás konkrét tényálladéka ellenben a jogesetben adott léttartalom. Az elsőnek az érvény a gondolkodási formája, az utóbbié a lét. De az érvénytartalom és a léttartalom azonos, a lopás *misége* ugyanaz, akár létező, akár tilalomként írt elvont lopásról van szó.

E magyarázat hibája, hogy az elvont törvényes tényálladék épügy mint a konkrét eseti tényálladék egyaránt *tényálladékok*. Lét-tartalmak, amelyekhez az érvénytartalom — ez esetben tilalom — csak hozzáfűződik. Amit Kelsen *közös tartalomnak* mond, az merő léttartalom, amelynek az érvénytartalomhoz csak annyi a köze, hogy azt kiválasztja.

Rickert szerint az *alany értékelő állásfoglalásának a bennrejlő értelme* kapcsolja össze a tényt és az értéket. Ténynek és értéknek az ellentétét csak a tárgyi világon túl, az alanyiség dimenziójában lehet viszonylagossá tenni.

Hartmann Nicolai a létet tágabb, az értéket pedig szűkebb értelemben fogja fel, mint itt történt. A lét fogalma nála átfogja az *ígylét* (Sosein) és *ittlét* (Dasein) *konjunktív* ellentétét, valamint a reális lét (tény) és az ideális lét (mathematikum, logikum, lényegiségek és érték) *diszjunktív* ellentétét.

Hartmann is úgy véli, mint Kelsen, hogy a létezők reális és ideális ígyletén (ez megfelel a *miség*, a *quidditas* fogalmának) kívül van egy *semleges ígyletük*, azaz közös tartalmuk, amellyel egybekapcsolódhatnak. Ez azonban nem szünteti meg az ideális és reális szféra ellentétét, mert az nem az ígylet, hanem az ittlét ellentéte.

A speciális értéksszféra már most Hartmann szerint az ideális lét legönállóbb, legfüggetlenebb része. Az értéksszféra azért „lebeg” a reális lét szférája felett, mivel kölcsönösen *közömbösek* egymás



íránt. Az a reális lét, amellyel az érték összekapcsolódik, amelyben immanenssé, létszerkezetté válik, az *értékelések realitása*. Az értékreaktív aktusok az a reális szféra, amely az értékek ideális létét tartalmazza.

Hartmann szerencsés módon használja fel a *semleges ígylét* és az *alanyi értékelés* fogalmait (ezzel mintegy egybefonva a Kelsen és a Rickert kísérletét). Az előbbi átfog, de valójában nem visz át az ellentétén, mert hiszen ittlétében már nem lehet semleges. A semleges ígylét fogalomhídján csak az *alany* rohan át a maga érték-látásával.

A pozitívitás leírásának csakugyan az a legegyszerűbb módja, hogy rámutatunk azokra az *alanyi élményekre*, amelyekben az alany a tényt és az értéket együtt éli át, együtt látja. Ezeknek az élményeknek a gondolati (reflexív) elemzése vezet azután azokhoz a gondolat tárgyakkhoz, gondolatképletekhez, amelyek tény és érték kapcsolataként vannak szerkesztve. Ilyen a jog is.

E megoldásnak előnye, hogy az alany a ténnyel és az értékkel szemben csakugyan harmadik dimenziót jelent. Az alany kétségkívül képes arra, hogy a tárgyi világban nem képviselt fogalmakat képezzon és gondolataival a tárgyi világtól eltérjen. A pozitívitás azonban nem pusztá gondolatjáték, hanem annak a számtalan élménynek a gondolati reprodukciója, amelynek reflexív elemzése mindig bizonyos tényeknek bizonyos értékekkel együtt-átélését mutatja.

A léttartalom és érvénytartalom minőségi és mennyiségi oszlását, differenciálódását is magyarázza az alany szerepe. Mint ahogyan a jogtételt és a jogesetet csak egymással lehet meghatározni, ugyanúgy pl. az erkölcsileg releváns tény és az erkölcsi érték is egymáson kiválogatott, megkülönböztetett, korrelatív fogalmak. Ez annyit jelent, hogy a ténynek és értéknek különlegesen „erkölcsi” minőségét vagy „ígylétét” nem egymással, nem a tárgyi világban lehet azonosítani, — ez nyilvánvaló circulus vitiosus lenne — hanem csakis mint az őket együtt látó alanyi élménynek különleges tartalmát. Hasonlóképpen a tények értékeségének és az értékek pozitívitásának a mennyiségi fokozatosságát is az alannak az a képessége magyarázza meg, hogy — mint az ismeretben a tárgyat és az igazságot — a tényt és az értéket *többé vagy kevésbé* együtt látni, élményében egymáshoz közelíteni képes. A mennyiségi különbségnek különleges tüneténye a viszonylagos értékeknek a polaritása is.

Ily magyarázat azt jelenti, hogy a tény csak alanyon keresztül hordozza az értéket s az érték csak alanyon keresztül függeszkedik a valóságra. Tény és érték kapcsolata ezzel nem kéttagú, hanem háromtagú kapcsolatnak bizonyul, mert a kettő közé az alany közvetítő szerepe ékelődik. Eszerint nincs olyan értékes tény, amely nem az alany substratumán keresztül válnék értékesé. A javak csak az érték-hordozó alanyi funkcióknak leválasztott objektívációi,



amelyek sohasem önmagukban, hanem mindig csak alanyon keresztül értékesek.

Ez magyarázza, hogy miért nincs kultúra alany nélkül; hogy miért értelmetlen a tőlünk vadidegen kultúra számunkra; hogy miért színesedik és ízesedik ezerféleképen az alanyi élmények változó kulcsai szerint ugyanannak a régi kultúrának az értelme. Megmagyarázza továbbá a kultúrtudományoknak sajátságos inexaktségét is.

Kérdés csak az, hogy ez a magyarázat nem teszi-e illuzóriussá a kultúra törvényszerűségét egyrészt s a helyesség objektivitását másrészt? Ha nem, akkor meg kérdés, hogy a tény és az érték alanyi kapcsolata mögött nincs-e olyan tárgyi kapcsolat, amely az előbbi feleslegessé teszi?

Hogy mindkét kérdésre egyaránt nemmel lehet felelni, azt egy analógia világítja meg. A másodlagos vagy alanyi érzéki minőségek — a szín, az illat, a hang, az íz — is felteszik az alanyi érzékletet, anélkül, hogy ezért a tárgyi alapot nélkülöznék. Alanyi funkció és illúzió nem ugyanaz. A törvényszerűség sem azonos az ismerettárgy törvényszerűségével.

Mihelyt az alanyi élménynek tényt és értéket minőségileg és mennyiségileg vonatkoztató „fiat”-ja kezünkben van, egyúttal a reflexív gondolkodás számára e gondolatképlet másodlagos törvényszerűségének a kulcsa is adva van. A jellembeli, a művészi, a történeti és végül a jogi törvényszerűség ilyen másodlagos törvényszerűségek, amelyeknek lényege a lét és érvény elsődleges törvényei relevanciájának egy bizonyos kulcs szerint való körülhatárolása, bekarikázása. Hamlet nem úgy reagál, mint Othello, ha mégis, akkor nem Hamlet. Stuart Mária és Tudor Erzsébet két történeti korszakot képviselnek egymással szemben. Törvényszerűség van abban, hogy a történeti karakter kulcsa szerint az egyik sorsszerűen és jellegzetesen másképp reagál, mint a másik. De ez a törvényszerűség nem azt garantálja, hogy mi *fog* történni, sem azt, hogy minek *kell* történnie hanem csakis azt, hogy a *karakter meddig marad önmagával azonos*, illetőleg, hogy az *adott kulcs, vagyis azonos karakter mellett* mi fog s minek *kell* történnie. A jogi törvényszerűség sem azt biztosítja, hogy pl. a támadó ellen megtorlásokat *fognak* alkalmazni, sem azt, hogy azokat adott esetben alkalmazni *kell*, hanem csakis azt, hogy az E. O. 16. §-a nem érvényesülhet, nem lehet jog anélkül, hogy az illetékes szerv által támadónak nyilvánított fél ellen megtorlásokat ne alkalmaznának.

Ebből látható, hogy a tény és az érték kapcsolatának nem ismerettárgy, hanem csupán alanyi élmény s ezt reflexíve elemző gondolat teremtette vonatkozás gyanánt való felfogása érintetlenül hagyja úgy a tény, mint az érték saját törvényszerűségét, tehát elkerüli a szinkretizmus hibáját. A két törvényszerűség nem is érintkezik. A gondolatképlet, amely összefogja őket — a pozitív érték, az értékes tény, a jószág, a kultúra, a jog — merő gondolatbeli rekon-



strukciója az alanyi élménynek. Ez a gondolatképlet az optikai műszerek „keresőjéhez“ hasonlítható, amely egyáltalában nem mond semmit arról, hogy a beleeső kép hogyan függ össze a kívülesővel, amely egy önkényesen kiválogatott darabját mutatja a szabad-szemmel látható képnek és a külvilágnak összes törvényszerűségeit maradéktalanul mutatja, de csak addig a határig, ameddig látó-mezejébe esnek.

De nem is azon van a hangsúly, hogy tény és érték között a kapcsolat *alanyi* jellegű, hanem azon, hogy ez a kapcsolat nem új, mindkettőtől különböző ismerettárgy. A reflexív gondolkodás tárgyi fogalmat, formális gondolattárgyat alkot a kapcsolatból. A kapcsolat alanyi, élményszerű eredetét ki lehet kapcsolni és a kultúrát vagy a jogot a formális fogalmaknak abba a tág körébe sorolni, amelyek nem ismerettárgyak. Ha tény és érték kimerítik az ismerettárgyak körét, a kultúrát vagy a jogot ellenben sem a merő tényekkel, sem a merő értékekkel azonosítani nem lehet, akkor csak formális fogalmi egységet jelenthetnek. Ennek kulcsa az, hogy a tény és érték törvényszerű változásai egymástól függetlenül futnak, de belőlük mindig csak a fogalmi képlet határai között mozgókat jönnek figyelembe.

Amidőn Descartes és az occasionalisták a lélek és a test, a kiterjedt és a kiterjedés nélküli lényeg összefüggését akarták megmagyarázni, egy hasonlattal segítettek magukon. Két óra ugyanazt az időt mutathatja, noha nem hatnak egymásra. Okozatokat és értékkövetkezményeket is egymásra lehet vonatkoztatni, ha akár az alanyi élmény, akár a gondolat megadta e vonatkoztatás képletét, kulcsát, noha a causák és ratiók sora époly független is egymástól, mint két óra járása. Ha a kultúrát és a jogot a tények és értékek törvényszerű következtetését mutató órák egymásravezónatkoztatásának fogjuk fel, akkor e vonatkozás törvényszerűsége nyilvánvalóan az órák saját külön járásának a törvényszerűsége addig a határig, amíg együtt járnak.

Amikor pedig Kant nagy szelleme a harmadik antinómiában a szabadság problémájával birkózott, világosan átlátta, hogy egy és ugyanannak a *dolognak* a szükségszerűsége és szabadsága „*kontradiktórianus ellentét*“. A két órára emlékeztet az a megoldása, hogy a természeti szükségszerűséget a *jelenségek*, a szabadságot ellenben a *dolgok* birodalmába utalja: az ember magatartását elvileg époly pontosan ki lehet számítani, mint a holdfogyatkozást és az ember mégis szabad. Az empirikus karakter óráján a természeti törvényszerűség járását, az intelligibilis karakter óráján ellenben az erkölcsi törvényszerűség működését olvassuk.

Csakhowy Kant nem maradt meg az egymástól *merőben függetlenül* járó óráknál. Ő az egyik órát nehezebbnek használja, amelynek súlya a másik szerkezetét hajtja. Az egyik óra most már *oka* a másik járásának, noha *járáruk* még mindig független egymástól. A jelenségek világa egy nagy színielőadás, ahol minden szükségszerűen és időrendben történik, de az egész jelenetezés csak „érzéki



schemája“ egy gondolatműnek, amely időnkívüli, pontszerű egységbe vonja össze a jelenetek időrendi egymásutánját és ép ezért szabad, megítélhető és követelmények alatt áll.

Amit Kant csinált, az olyan, mint mikor az óriás egy lépéssel tovább taszítja a hegyet, de azután kimerülten összerogy. Hogy a szabadságnak a szükségszerűség *mellett* helyet csináljon, az *alanyt* empirikus és intelligibilis jellemre szakította szét s ezzel *belevitte* abba a tény és érték, a szükségszerűség és szabadság ellentétét. Hogy az intelligibilis karakter *miért* hozza létre ép ezt vagy azt az empirikus karaktert s általában jelenségeket, azt megfoghatatlannak tartotta. Az ő nagy elméje is alázattal állt meg az „ige testté lőn“ csodája előtt.

Kantnak a szabadság azt jelentette, hogy a természeti törvény mellett erkölcsi törvény is működhessék. Hogy megférjenek egymástól, szétszakította a világot, sőt az alanyt magát is, phaenomenonra és noumenonra. Csakhogy minél inkább elférnek egymás mellett, minél tisztábban szétválnak, annál rejtélyesebb lesz a kapcsolatuk, az összeműködésük. Az alany szétbontása ebből a szempontból csak árt. Az alany nem tény és nem is érték, mert nem tárgy. Az empirikus és intelligibilis karakter megkülönböztetése nem megoldása, hanem csak megkettőzése, továbbgörgetése és elmerge-sítése a problémának. Az ellentétet nem szabad belevinni az alanyba, mert ez az ellentéttel szembenáll. A kapcsolat nem abban áll, hogy tény és érték egymást „előidézik“, hanem abban, hogy az alany vagy a fogalom együtt látja, együtt szerkeszti őket a merő anyagból és egymásra vonatkoztatja őket. S a szabadság nem az, hogy az érték a valóságra hatni, az erkölcsi törvény a természeti törvényen keresztül is hatni képes. Hanem az, hogy az alany vagy a fogalom a merő anyagból tényt vagy értéket szerkeszteni, tárgyi ellentétüket belátni és ezt az ellentétet élményben vagy gondolatban mégis relativizálni képes. A szabadság lévrvege az, hogy tény és érték az alany szempontjából csak korlátozott hypothesisek. Tény és érték ellentétét a tárgy és alany ellentéte keresztezi. A két ellentét egymást relativizálja.

A pozitivitás és a szabadság problémájának összefüggése nyilvánvaló. Tény és érték vonatkozásának a kérdése magyarázható egyfelől az alany és tárgy, másfelől az ismeret és fogalom vonatkozásával. Igaz, hogy ezeknek a legnagyobb kérdéseknek a tárgyalásánál minden filozófia — a Platoné, az Aristotelesé, a Kanté, a Hegelé is — tapogatóssá és dadogó beszéddé válik. Ép azért fontos körülhatárolni, hogy hol kezdődik a süppedő bizonytalanság és meddig tart a szilárd, járható talaj. A kifejtettek alapján talán elmondhatjuk, hogy szabatosan kimutatható a tény és érték kapcsolatának, mint ismerettárgynak a *képtelensége*. Ezen a bizonyosságon túl még felismerhető utirányai vannak a kapcsolat *alanyi élményként* vagy *formális fogalmi egységként* való szerkesztésének. Végül ismét biztosan leírhatók a megszerkesztett fogalmi kapcsolat törvényszerű-



ségei és az ezekhez alkalmazkodó módszer. A szellemtudományok, köztük a jogtudomány elméletét közvetlenül ez a törvényszerűség és ez a módszer érdekli.

IV. Tény és érték sokféle élménybeli és fogalmai kapcsolata közül a jogot kiválasztani a jogelméletnek belső ügye és különös gondja. E kiválogatási művelet első lépése annak az alig vitatott tételnek az elismerése, hogy a jog fogalma emberi magatartások és pedig az egymás feltételeit érintő, azaz társadalmi magatartások tényeinek és értékének bizonyos kapcsolatát jelenti. De már az első lépésnél vagyis a jog *genus proximum*ának a megjelölésénél is szigorúan ügyelni kell arra, hogy már ez a *genus proximum* is tény és érték fogalmi kapcsolatát szabatosan kifejezze. Ezért nem lehet a jog *genus proximum*a pl. a szabály fogalma, mert szabályon rendszerint csak érvénytartalmat, de nem egyúttal tény is értünk. Nem lehet a parancs sem, mert azon meg tény is értünk. De még ha parancs együtt jelentené is a parancsolás tényét és az imperativus érvénytartalmát, a parancskövetés tényét semmiesetre sem fejezi ki: azaz nem kapcsolja fogalmi egységbe a társadalmi magatartások tényeit és értékét. Ha viszont szabályon csak az érvényesülő szabályt, azaz a szabályt és szabályosságot együtt értenénk, a fogalmazásnak még mindig megmarad az a hibája, ami különben annyiszor félrevezette az elméletet, hogy a kapcsolat érvénytartalmára helyezi a hangsúlyt, amit úgy szoktak kifejezni, hogy az érvényesülő szabály is szabály. Ugyanezért hibás a jog *genus proximum*ának a szerződést tekinteni, mert az kifejezi ugyan a szerződéstartalmat s esetleg a szerződéskötés tényét is, de semmikép sem azt, hogy a szerződést csakugyan be is tartják. A szokás fogalma már egyaránt jelenti a szokás tartalmát és tényét, de viszont kétségtelen, hogy nem minden jog szoros értelemben vett szokás.

Ezért indokolt a jog *genus proximum*aként oly műfogalmat felvenni, amely mindezeket a pontatlanságokat eleve kiküszöböli azáltal, hogy szabatosan kifejezi a társadalmi magatartások tényeinek és értékének kapcsolatát s e kapcsolaton belül azok teljes egyensúlyát. Ily műfogalom a társadalmi *eljárás*: az előre meghatározott társadalmi magatartás fogalma. Az eljárás fogalmának e célra való különös alkalmassága kiderül abból, hogy az már mint tudományelőtti, mint gyakorlati fogalom is a jogász számára egyaránt jelenti pl. a konkrét pert és az elvont perrendet. Az eljárás mint műfogalom természetesen még nem jogi fogalom. De már ex definitione egyaránt jelenti az elvont magatartásmintát, a szabálytartalmat egyfelől és az annak megfelelő konkrét magatartást másfelől. De csak kölcsönös vonatkozásukban. Nem eljárás az a magatartásminta, amelyet nem követnek; sem pedig az a magatartás, mely nem követ mintát. A társadalmi eljárás az egymást érintő magatartásoknak olyan szabályosságát vagy közösségét fejezi ki, amely abban áll, hogy azok mind egyforma magatartásmintákat követnek és ez utóbbiak értékével együtt egyetlen élménybeli vagy fogalmi



kapcsolatot képeznek. Az eljárás ily műfogalma tehát a konkrét magatartások közösségének ténye és a közös magatartásminták értéke közötti lebegő egyensúlynak, eszmei kapcsolatnak az adekvát kifejezése.

A társadalmi eljárások nagy tömegéből a jogot kiválogatni vagyis a jog differentia specificáját meghatározni nézetünk szerint sokkal könnyebb feladat mint volt a *genus proximum* meghatározása. Ezen a ponton az elméleti háborúság csakugyan tintahalként maga körül mesterségesen terjeszti a zavart. Nézetünk szerint azonban lehetetlen elzárkózni az elől az egyszerű gondolat elől, hogy a jog a viszonylag legintézményesebb és ebben az értelemben a legfejlettebb társadalmi eljárás. Ez ellen nem lehet felhozni azt, hogy vannak kétszétételes jogok és nagyon bonyolult egyéb eljárások, mint pl. a spanyol etikett. Mert az összehasonlítás természetesen csak ugyanarra az egy közösségre és időpontra, azaz csak viszonylagosan érvényes. Azt, hogy a felnőtt fejlettebb a gyermeknél, nem lehet azzal cáfolni, hogy vannak csodagyermek és elmaradott felnőttek.

Az eljárás intézményesedésének azaz fejlődésének fogalma pontosan körülírható. Az eljárás növekedése a tényleges eljárások — az esetek — számbeli szaporodása következtében állandóan működő szervek — pl. bíróság — képződéséhez vezet. Az eljárás hatásoossága fokozatos elkülönülés és az elkülönült eljárástypusok közötti kiegészítő összeműködés — pl. törvényhozás, bíraskodás, igazgatás — eredménye. Az eljárás szabadsága a magatartásminták érvénytartalmának, az eljárás értékességének fokozódása annak következtében, hogy a meghatározott magatartások rendjének keretében mind több olyan magatartás válik lehetővé, amelyet idegen magatartás nem érint, nem korlátoz. Végül az eljárás kölcsönössége értékességének azáltal való fokozódása, hogy a magatartások egymás akadályaiából mindinkább egymás segítségévé, kölcsönös együttműködéssé válnak. Az egymással összeműködő eljárásoknak ez a viszonylag legintézményesebb szerkezete a jog. Nem lehet komolyan vitatni, hogy az állandóan működő szerveknek, az elkülönült eljárásformáknak, intézményeknek, eljárásrendeknek és eljárásmeneteknek azt a gazdaságát, amelyet a jog mutat, más társadalmi eljárásoknál is megtalálánánk. Legfeljebb azt lehet mondani, hogy a jog voltaképp nem egyéb mint a többi társadalmi eljárásoknak a mindenkor legintézményesebb, legkijegecsedettebb része.

Az eljárási jogelmélet ellen felhozták azt a kifogást, hogy az *idem per idem* logikai hibájában szenved, mert az a szabály, amely a jogi szerveket és intézményeket delegálja vagy inthronizálja, azoktól függetlenül már jogszabály, tehát a jogot jogintézménnyel definiálni annyi mint a jogot joggal definiálni. Ez a kifogás átlátsoán téves. Nyilvánvaló ugyanis már a *genus proximum* alapján, hogy a jog nem egyszerűen szabály. Az inthronizáló szabály vagy tétel épen csakis azáltal válik jogszabállyá vagy jogtéttellé, hogy



specifikus módon, t. i. a viszonylag legintézményesebb eljárási szerkezetben érvényesül és ugyanebben a szerkezetben specifikus értékeséget nyer.

Az eljárási jogelmélet egyéb jogelméleti irányokkal szemben nem mereven kizáró, hanem reformatórius, átértelmező irányzatú. A természetjogi, szerződési, hatalmi, szokásjogi, elismerési, követési és tiszta jogtani elméleteket mintegy közös nevezőre hozza, amikor a legintézményesebb eljárás szabatos műfogalmával magánszólamai hangzavarába beleviszi azt az orgonapontot, amely összhangzatos polyphoniába foglalja őket. Pontosan körülhatárolja az igazságosság, a szerződés, a hatalom, a szokás, az elismerés, a követés jogforrási erejét és joggá válásuk specifikus feltételeit és érthetővé teszi, hogy e feltételek és határok között miért lehet a jogot tetszés szerint bármelyiknek termékeként felfogni. Irányzata szerint a tiszta jogtannak ahhoz a követelményéhez csatlakozik, hogy psychológizáló és politizáló homályosságok helyett és ezeknek a mankóknak az eldobásával a jogelmélet olyan fogalmi képletek segítségével haladhasson előre, amelyeknek az átlátszó és a gondolatárgyat mégis pontosan ábrázoló tisztasága szavatol a tudományos munka jó lelkiismeretért.

V. A tény és érték kapcsolatának élményszerű vagy fogalmi — egyszóval egybevető, synoptikus — egységként való felfogásából, valamint az ennek megfelelő eljárási jogelméletből bizonyos módszertani és tudományelméleti következtetések folynak, amelyek a jogtudomány természetére nézve jelentősek. Ezek a következtetések azonban ismét nem csupán a jogtudomány, hanem az összes kultúr- vagy szellemtudományok természetét érintik, ha azoknak egyike vagy másika között lehetnek is különleges kutatási irányaik szerint többé vagy kevésbbé lényeges különbségek.

Következik mindenképp a gyakorlati és tudományos tételes jogászatra nézve az a követelmény, hogy a merő jogtételeknek az élettől elvonatkoztatott, az esetjogászatot lenéző absztrakt fogalomjogászata nem igazi jogászat. Ez a követelmény örvendetesen érvényesülni kezd úgy a tételes jogtudományban, amely ma sokkal inkább belehatol az esetjogászatba, mint a klasszikus fogalomjogászat korában; mint pedig a jogtörténelemben, amely ma már a papírostörvények chronológiájával meg nem elégedve az igazi jogtörténetet csak az eseti és ügyleti okleveles anyag feltárásával véli leírhatónak. Egészen természetes különben, hogy új módszertani elvek az új módszerek érvényesülésével párhuzamosan lépnek fel.

Következik továbbá, hogy amint a tételes jogászat csakis a jogeset és jogtétel folytonos egybevetése útján juthat el a jog egy-egy részéne vagy ágának a teljes megértéséhez, ugyanúgy a jogelmélet is csak a jogesetek összességéből összetevődő történeti valóság törvényszerű változásainak és a jogtételek összességében bennrejlő értékítéletek helyességének folytonos, kölcsönös egymásvonatkoztatása útján juthat el a jog teljes értelméhez, fogalmához vagy lényegéhez. Ez a



belátás jótékonyan relativizálja a jogtudomány és jogelmélet különbségét. A legszerényebb jogi részletkérdésnek épúgy mint a legfőbb jogelméleti problémáknak kutatása alapján véve egyaránt annak kritikai vizsgálatát jelenti, hogy tényeknek és értékeknek különleges fogalmi kapcsolata a ténybeli és értékbeli következtések sorából mennyit fog át, azoknak mily határokat szab és e határok között azokban mennyi a törvényszerűség.

Ebből ismét a jogelmélet, az államelmélet és végül a társadalomelmélet módszertani rokonsága következik, feltéve, hogy állam és társadalom a joghoz hasonló szerkezetű, azaz tények és értékek eszmei kapcsolatából álló oly fogalmak, amelyek közül az első a jognál szűkebb, a második ellenben tágabb. Ily feltevés mellett a társadalomelmélet (szociológia) természetesen többé nem naturalisztikus, kauzális elmélet, nem természettudomány, hanem maga is szellem- vagy kultúrtudomány. A társadalomelmélet is csak a társadalom változásának és helyességének egybevetésével jut el a társadalom fogalmához. De akkor a jogelmélet is a maga egészében — és nem csupán a jog változását kutató részében — alkalmazott társadalomelmélet. Az államelmélet pedig alkalmazott jogelmélet.

A sort továbbfolytatva a teljes világképet is tény és érték fogalmi kapcsolatának s a jogelméletet alkalmazott filozófiának is tekinthetjük. S ha a filozófia csakugyan universalis theoria, akkor ezt a nevet valóban a teljes világképre szorítkozó elméletnek kell fenntartani. E szempontból nem helyes külön lét- vagy értékfiziológiáról beszélni, hanem a filozófia részeire is találóbb a lételmélet vagy értékelmélet kifejezés. A teljes világkép azonban — szemben a kultúrával — szétbontható a lét és érték oly teljes birodalmaira, amelyeket teljesen áthat egy-egy törvényszerűség és ezért lehetséges ezekről a területekről szóló ismeretszerző exakt tudomány. A kultúra vagy a jog tényei és értékei ellenben a teljes lét és érvény birodalmainak csupán egy-egy önálló részét képezik, amelyeknek különös exakt törvényszerűsége — amely a tény és érték általános törvényszerűségeitől elvileg különböznék — nincs és ilyennel csak fogalmi kapcsolatuk rendelkezik.

Hogy a tudományos kutatás valamely pontján felmerült új gondolatnak mekkora lesz a kihatása más tudományok és esetleg a filozófia terén, azt annak a gondolatnak az első megfogalmazója rendesen époly kevésbé tudja kiszámítani, mint aki követ dob a vízbe, a víz gyűrűzésének a terjedését. Másrészt kétségtelen, hogy minden új gondolatnak ép ezek a távolabbi implikációi azok, amelyeket a metsző önkritika Árgus-szemeivel kell figyelnie az új iránynak oly célból, hogy önmagát mintegy madártávlatból szemlélhesse. Ebben az irányban mozognak azok a kutatások, amelyek a transzcendentális módszer kritikájából kiindulva annak a gondolatnak legalább is a küszöbéig vezetnek, hogy esetleg maga az ismeret is synoptikus szerkezetű (Vas Tibor), továbbá amelyek a kényszernek és a szabadságnak a specifikus jelentését egy-egy szemléletmódban



ismerik fel (Bibó István) és végül azok, amelyek az eljárás fogalmát olyan egyetemes fogalmi kapcsolatokba illesztik bele, mint pl. a folyamat és tartalom fogalmi egysége (Szabó József).

Különböző osztályozási kísérletekkel szemben célszerűnek látszik leszögezni, hogy a synoptikus módszer és az eljárási jogelmélet sem az objektivizmussal, sem pedig a realizmussal különösebben hangsúlyozott szembehelyezkedést nem jelent. Lényege nem szubjektív idealizmus, hanem kriticismus. Mint ilyen a dogmatizmussal áll szemben, legyen az szubjektivizmus vagy objektivizmus, idealizmus vagy realizmus.

A leg súlyosabb tudományelméleti ellenvetés, amelyet a synoptikus módszerrel dolgozó jogelmélet ellen felhozhatni véltek, az, hogy miféle tudomány az, amelynek sem tárgya, sem módszere nincsen?

Hogy nincs se tárgya, se módszere, ez a kifogás talán nem egészen komoly olyan tudománnyal szemben, amely tudvalevőleg két ismerettárgynak — ténynek és értéknek — és két ismeretmódszernek — a kauzális és az axiológiai módszernek — egy bizonyos fogalmi kapcsolat szerinti folytonos egybevetésével foglalkozik.

Mínthogy azonban maga a fogalmi kapcsolat tényleg nem ismerettárgy — mert tényből és értékből harmadik ismerettárgyat nem lehet összgyúrni — felmerül a kérdés, hogy a tudomány tárgya csakis ismerettárgy lehet-e vagy esetleg ilyeneknek merő fogalmi kapcsolata is? Mínthogy a logika kétségtől tudomány, noha nem ismerettárgyakkal, hanem csak merő formális fogalmakkal foglalkozik, nyugodtan állíthatjuk, hogy tudomány tárgya nem csak ismerettárgy lehet.

Amint nem minden tárgy ismerettárgy, úgy nem minden módszer ismeretmódszer. Ez a különbség pontosan egybevág azzal, hogy nem minden fogalom törzsfogalom, kategória. Amint vannak reflexív fogalmak, merő eszmék és u. n. módszertani törzsfogalmak (Rickert, Lask), ugyanúgy lehetnek olyan módszerek, amelyek nem ismerettárgyakat, hanem csupán gondolatárgyakat produkálnak vagy rendeznek. Két ismerettárgynak — ténynek és értéknek — bizonyos fogalmi kulcs szerinti folytonos egymásraveztetése csak ilyen gondolatárgyat produkáló módszer, az ismeretmódszerek selektív használatának technikája lehet. Ilyen a synoptikus módszer.

A kifogás mindenesetre alkalmat nyújt az exakt ismeretszerző tudományok és a reflektáló tudományok, vagy elméletek közötti lényeges különbségnek a hangsúlyozására. Hogy a kultúr- vagy szellemtudományok, közöttük a jogtudományok és végül a filozófia is az utóbbiak körébe esik, az aligha lehet kétséges. Valamennyi maga körül hordja az inexaktságnak az auráját. De egyúttal valamennyi a teljes világkép, tény és érték fogalmi egységének legalább egy-egy darabját őrzi, a teljes világmagyarázat otthonossága teszi őket humanisztikussá az exakt tudományok kifürkészhetetlenül merev törvényeivel szemben. A jogtudománynak a filozófiával, sőt a theolo-



giával való közeli rokonsága a szellem- vagy kultúrtudományok sajátos természetével együtt válik érthetővé.

Kant azt mondta, hogy a jog egyáltalában nem képes arra, hogy megjelenjék. Ezen azt értette, amit ma úgy fejezünk ki, hogy az érték — pontosan szólva — nem képes megvalósulni. Ez áll tény és érték fogalmi egységére is és ebben az értelemben Kant tétele szavatol azért, hogy a jogtudomány miért nem lehet exakt ismeretszerző tudomány. De ha a mindennapi jogtechnikától kezdve az állam, a jog, a társadalom és a teljes világkép fogalmi egységén keresztül ugyanaz a szerkezeti út vonul végig, akkor ez a magyarázat valami fényt vet Ulpianusnak arra az enigmatikus definíciójára is, amely szerint: *Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia*. Mert ha a jogtudomány nem exakt ismeretszerző tudomány is, viszont a legszerényebb mindennapos jogkérdésben is ugyanannak az ellentétnek és kapcsolatnak a lüktető feszültsége dolgozik, amely a teljes világkép hasadáka és kapcsa is egyúttal: a lét és érvény dualizmusa. És mivel ennek a feszültségnek a feloldása, a szakadékot átívelő szivárványhíd bennünk, élményeinkben és reflexív fogalmainkban van, azért a szellemtudományok minden inexaktságuk ellenére is közelebb állnak hozzánk és többet mondanak nekünk, mint az exakt ismeretszerző tudományok.

*Horváth Barna*



## A racionális gondolkozás és az egzisztenciális gondolkozás

1. Tankó Béla „A lét és valóság” című tanulmányom<sup>1</sup> alapján alaposan elemzi és bírálja<sup>2</sup> az „egzisztenciális gondolkozás”, vagy „egzisztencializmus” név alatt megindult „új” filozófiai „irányzatot” és szükségesnek tartja, hogy „igéretes nekiindulásakor” figyelmeztesse arra, hogy „az egész ember nemcsak az „egész embert” nem értheti meg, hanem — semmit sem érthet meg, — mert a megértést egyetlen egy valami végezheti az egész emberre vonatkozóan: az értelem, az ismerő munka, amelynek pedig első tette és egyetlen természetes akciója az, hogy fölemeli a maga tárgyát a gondolkozási síkba”. Általában sürgeti, hogy az egzisztencializmus elégedjék meg azzal a légiesnek tetsző munkával, amelyet az ismeretelmélet végez, mert hiszen itt nem csupán az ismeret elméletéről, hanem *a tárgy elméletéről* van szó. Rá kell eszmélni tehát arra, hogy „a gondolkozás és a tárgya ugyanaz, azaz, hogy a tárgyhoz nem lehet hozzájutni másképpen, csak a gondolkozással az alany valamely tisztán alanyi funkciójával, s a gondolkozás viszont valami tárgyra vonatkozik, azt gondolja, azaz formálja meg, teszi tárggyá magára nézve”. Majd megállapítja, hogy „a filozófiától nem szabad azt várni, hogy többet leplezzen le a dolgok titkaiból, akár az életéből is, mint amit a dolgokra forduló empirikus ismereti munka adhat, a filozófiától egyebet várunk: mindazon ismeretek *érvényének elméletét*, melyeket akármely tárgyról nyerhet az értelem”.

Miután ezeket a kritikai megállapításokat dolgozatomnak az egzisztencialításra vonatkozó pontja váltotta ki, nézzük meg ezt a pontot közelebbről. Felvettem ott azt a kérdést: mi a mai filozófiának a teendője? Ha az egyenesen feltett kérdésre — mondja az

<sup>1</sup> Dr. Tavaszy Sándor: A lét és valóság; Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái. (Erdélyi Tudományos Füzetek, 57. szám. Kiadja: Az Erdélyi Múzeum Egyesület.) Kvár, 1933.

<sup>2</sup> Dr. Tankó Béla: Exisztenciális gondolkozás. (Megjelent a Kecskeméthy István-Emlékkönyvben, 151—160. lapon.) Kvár, 1934.



idézett hely — egyenesen kell felelnünk, akkor azt az egyetlen lehetséges választ adhatjuk, hogy a „tisztá“ vagy elvont gondolkozási síkba helyezett és elalanyiasított embert, mint a lét és valóság megismerésének kiindulási pontját, vissza kell helyeznünk a gondolkozási síkból az egzisztenciálításának síkjába és ott kell megismernünk, hogy mint élettől duzzadó és valóságtartalomban gazdag alanya lehessen a gondolkodásnak. Vissza kell adni az embernek az egzisztenciálítását a filozófiai gondolkodásban is.<sup>3</sup> Itt tehát szembe állítottuk a tisztá, vagy elvont gondolkozást és az egzisztenciális gondolkozást. Miután a tisztá gondolkodás a racionálítás határai között és a racionálítás szabályai alatt jelentkező gondolkodás, ennél fogva kérdésünk súlypontja a racionális és az egzisztenciális gondolkodás értelmének és viszonyának a tisztázására esik és a fenti kritika minden részlete ezzel áll összefüggésben. Ezt a jelentés-tisztázást tekintjük dolgozatunk tulajdonképpeni céljának.

2. Induljunk ki gondolkodásunknak abból a kézenfekvő megkülönböztetéséből, amely szembeállítja egymással a „Dolgot“, a „Valamit“ és az „Ént“. Minden, amiről beszélünk, amit észreveszünk, amiről gondolkozunk az határozott „Valami“. Látunk valamit, hallunk valamit. Ezt a valamit többé-kevésbé mennyiségileg és minőségileg meghatározottnak vesszük. Tehát a „Valami“-nek, vagy a „Dolog“-nak bizonyos tulajdonságai vannak. A filozófáló gondolkodás ezeket a tulajdonságokat mindig esetleges, vagy járulékos vonásoknak tekintette és szembeállította a Valaminek, vagy a Dolognak a lényegével (az essentia-jával). Az elvont lényegnek az alkalmazásával alkotta meg Kant a „Das Ding an sich“ képletét és különböztette meg, a fenti értelemben, a noumenon-t és a fenomenon-t. Ezek a filozófiai képletek, amelyek kétségtelenül igen jó eszközöknek bizonyultak, úgy mentek át a filozófáló gondolkodásba, mint amelyek nemcsak együtt és egymással való viszonyukban, hanem külön-külön önállóan is valami lényegiséget fejeznek ki, amelyeknek megvan a saját külön-külön valóságtartalmuk. Holott, ha a Valaminek, vagy a Dolognak a járulékos vonásait, mindazt, ami a fenomenon mögött rejlik, elveszem, úgy nem egy „das Ding an sich“, vagy nem általában valami noumenon marad vissza, hanem egy minden tulajdonság-nélküli, valóság-tartalom-nélküli üres gondolati váz, „egy kategoriális váz“.<sup>4</sup>

Nézhetjük a Dolgot térben és időben, vagy csak térben, vagy csak időben. Az, ami érzéki természetű, az vagy térben és időben, vagy csak térben jelentekezik;<sup>5</sup> az, ami szellemi természetű mindig csak időben tűnik fel. Tehát a Valami, vagy a Dolog az mindig tért, vagy időt tölt be, ennél fogva nevezhető a Dolog „kitöltött térnek“ és „kitöltött időnek“. Ha a tér és idő tartalmát el-

<sup>3</sup> Idézett dolgozatom 23. lapján.

<sup>4</sup> Ernst von Aster: Die Philosophie der Gegenwart, Leiden, 1935. 139. és kk. lapokon.



vesszük, ismét csak egy elvont képlet: a tér és idő marad vissza, mint egy kategoriális váz.<sup>5</sup>

Kétségtelen azonban, hogy az, ami az itt jelzett elvonások után a Valamiből, vagy a Dologból visszamarad, az mégsem nevezhető Semminek, de nem nevezhető „das Ding an sich“-nek, valami magában létezőnek sem. Az, ami visszamarad, az nem önmagáé a Dologé, hanem merőben az Én-é.

3. Ha most ugyanez alatt a szempont alatt megnézzük magát az Én-t, amelyet a Dolog-gal szembeállítottunk és attól megkülönböztettünk, itt merőben más a helyzet.

Vonjuk el az Én-nek valamennyi tulajdonságát. Vegyük el az intelligenciabeli, jellembeli, vagy temperamentumbeli stb. tulajdonságait, úgy ezzel elveszük sokféle, valamennyi lehetőségét, amelyben az Én fel van öltözve, amelyben tehát önlétét kifejezi, megmutatja, vagy kiabrázolja, de akkor is nem egy metszési pont marad vissza utánuk, hanem visszamarad maga az Exisztencia. *Nem* valami, ami a Léthez hozzájárul, hanem maga a Léte.

Az Én-ben visszamaradt Léte-nek két sajátága van — a fenti vonatkozásban — az egyik az, hogy abszolút konkrétum, valódi „egyes“ és „egyszeri“ és mégsem egy példánya valamely általános, elvont Én-nek, hanem benne maga a Léte, az Exisztencia nyer kifejezést.

Az Én-ben jelentkező Exisztencia előtte és felette van mindennek, amit fogalmak, ideák, vagy akármicsoda absztraktumok határoznak meg. Az Exisztencia tehát nem lehet tárgygyá, mert tárgy csak az lehet, ami azonos önmagával. Az Exisztencia pedig mindig *több*, mint, a mi, vagy *kevesebb*, de sohasem *annyi*, főképpen nem *az*,<sup>6</sup> ami itt, vagy ott jelentkezik. „Van valami — mondja Kierkegaard — amit gondolni nem lehet, ami exisztál.“ Áz, ami exisztál az nem méríthető ki a gondolkodás racionális képleteiben, annak közvetlen belső evidenciája van. Maga nem magyarázható, mert ő az, aki magyaráz; nem megismerhető, mert ő az, aki megismer; nem megfogható, mert ő az, aki megfog; nem lélek, mert a lélek is csak szerve magának az Exisztenciának.<sup>7</sup>

Az Exisztencia maga az örök személy. Jaspers szerint a létnek magasabb szubjektív lehetősége az objektivitásban észrevehető puszta itt-léttel (Dasein) szemben.<sup>8</sup> Reisner szerint: az Exisztencia „die ausserdialektische Unmittelbarkeit“<sup>9</sup> Az Exisztencia maga az időtlen lét, örök feltétele az itt-létnek, amely az idői lét.

4. Az Exisztencia az ember, mert az ember lényege az exisztálás.

<sup>5</sup> I. m. 140. lapon.

<sup>6</sup> Hamvas Béla: Exisztenciafilozófia. (Protestáns Szemle, 1935. ápr.-i szám, 169-ik oldalon.)

<sup>7</sup> U. o.

<sup>8</sup> Karl Jaspers: Philosophie. I. Philos. Weltorientierung, Berlin, 1932. 26. lapon.

<sup>9</sup> Erwin Reisner: Existenzphilosophie und existentielle Philosophie. — (Zwischen den Zeiten, 1933. Heft 1. 59. S.)



Exisztálni annyi, mint embernek lenni, az ember mint egzisztencia „ön-maga“, az, ami *tulajdonképpen*. Az ember tehát több, mint amennyit a pszichológiai, vagy a szociológiai megismerés róla mond és ami ezeken az úton felőle napfényre jut. Az ember, mint egzisztencia a lényegében akarat, aktivitás és szabadság. Ezek tehát nem tevékenységei és nem tulajdonságai az embernek, nem is csak követelmények, amelyek elébe vannak szabva, hanem lényegét kifejező jellemvonások. Az egzisztencia akarat és aktivitás abban az értelemben, hogy nem valami képe valamely valóságnak, tehát nem fagyasztott, helytálló valóság, hanem azért egzisztáló, mert meg nem szűnik önmagát állítani, önmagát érvényesíteni, meg nem szűnik szakadatlan aktivitásban élni. Amint Kierkegaard mondja: „A valóban egzisztáló szubjektív gondolkodó a gondolkodásban állandóan képezi ezt az ő egzisztenciáját és mindazt, ami a gondolkodásban van, átteszi az ő egzisztenciájába“.<sup>10</sup> Ezért nem lehet az egzisztencia soha a szemlélet tárgya, nem lehet megfigyelhető fenomenon. Mihelyt valaki engem, mint egzisztenciát, mint egzisztálót meg akar figyelni, már más vagyok — mondja Jaspers.<sup>11</sup> Az egzisztencia csak önmaga által, csak önmagában és csak önmagára nézve érhető el. Az egzisztencia megértése csak magában az egzisztenciában lehetséges.

Az egzisztencia az így-, vagy úgy-létezés folyamán konkrét szituációban konkrét létezővé válik. Az emberben jelentkező lét létezővé lesz az időben. Ez a konkrét tárgyiasult létező már nem maga a lét. Ez már Heidegger szavai szerint az időbe „elvetélt“ lét. Az időben létező azonban visszautal magára a létre, az egzisztenciára, aminthogy az egzisztencia is kilép a maga egyetemes szubjektivitásából és szubjektív egyetemességéből a konkrét létbe: az időbe: a jövővendőbe, mert időben lenni annyi, mint a jövő felé menni, a jövő felé irányulni és gondolkodni a jövő felől.<sup>12</sup>

5. A lét az egzisztenciában van s létről csak az egzisztencia alapján lehet beszélni, tárggyá pedig csak az így-, vagy úgy-létben válik, de nem adaequat tárggyá, mert hiszen az egzisztencia ki nem meríthető, el nem határolható, meg nem határozható, hanem kimeríthetetlen, elhatárolhatatlan és meghatározhatatlan. Miután azonban az egzisztencia „utalásokat“ rejt magában a transzcendenciára és utalásokat az így-létre, ennél fogva azt mondhatom, hogy az egzisztencia ott áll a transzcendencia örökkévalósága és az így-lét időisége között és így kapcsolatot létesít a kettő között. Ez a kapcsolat azonban racionálisan soha ki-nem-meríthető és meg-nem-fogható.

Ha az egzisztenciálizmus filozófiáját ebben a nagyon hiányosan felmutatott képben tekintjük, nyilvánvaló, hogy az ennek megfelelő gondolkodás is más, mint a puszta *racionális* gondolkodás, ez a gondolkodás egyenesen *egzisztenciális*. Más az egyiknek és más a má-

<sup>10</sup> Kierkegaard: Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. Schrempf-féle fordítás, Jena, 1925, 166. és kk. lapokon.

<sup>11</sup> Jaspers: I. m. 243. lapon.

<sup>12</sup> Hamvas Béla: i. dolgozat, 72. lapon.



siknak az alanya, helyesebben a gondolkodás alanyát másnak látja egyik is és a másik is. A racionális gondolkodás alanya a végsőkéig leegyszerűsített ember, amilyen nincs, amelynek ennél fogva nincs reálitása. A racionális gondolkodásnak megfelelő alany a felmérhető, kiszámítható kategoriális rétegek alanya. Az az alany, amely éppen elégséges a tudományos gondolkodás kiindulási pontjául. A racionális gondolkodás alanya a szemlélhető és áttekinthető pont, amely éppen ezért csak felvétel, az a metsző-pont, amelyen a gondolkozó ember tevékenységei átfutnak. Jönnek a tapasztalatból és mennek a racionálításba; onnan anyagot hoznak, itt pedig az anyagnak formát adnak.

Az így leegyszerűsített, a racionális gondolkodásnak megfelelő alanyról való állítások igazságát nem vonjuk kétségbe, de azt kétségbe vonjuk, hogy a gondolkodás alanya csak annyi és léte a racionális kategóriákban kimeríthető lenne. Az ismeret érvényére vonatkozó tanok igazságát sem vonjuk kétségbe, de azt kétségbevonjuk, hogy a gondolkozó alany ennyire szegény lenne. Nem az a baj, hogy az ismeretkritika az alany létét különösen a tárgy alkotására vonatkozólag vizsgálja, hanem az a baj, hogy az egzisztenciális alanynak a transzcendenciára való utalásait, valamint az időben megjelenő így-létre való utalásait figyelmen kívül hagyja. Nem szabad elfelejtenünk, hogy Kant az ismeret határait és az ismeretek érvényét éppen a lehetséges metafizika megalkotása érdekében igyekezett tisztázni. Tehát Kant sem ismert egy öncélú ismeretelméletet, vagy egy öncélú logikát, hanem csak meg akarta ezek által kötni a metafizikai kérdések irányában mozgó gondolkodást. Szilárd alapot akart biztosítani a transzcendencia értelmezésének. Igaz, hogy mi alatt az elhatárolás ismeretkritikai munkáját végezte, elfelejtkezett arról a metafizikáról, amelynek lehetségesítése érdekében végezte ezt a szerényebb munkáját és az elhatárolást annyira vitte, hogy a gondolkozó alanyt racionális kategóriák síkjában izolálta. Hogy mennyire élt még a közvetlen Kant után fellépő filozófusokban a metafizikai igény, amely Kant-ot filozófussá tette, azt mutatja az a történeti tény, hogy utána nyomban szenvedélyes erővel jelentkezett Fichte-nél, Schelling-nél és Hegel-nél, hogy csak a legnagyobbakat említsem. Ezek széttörték az Én-alanyt elszigetelő racionális határokat s féktelen szabadsággal vetették reá magukat a metafizikai kérdésekre.

6. Az egzisztenciális gondolkodás alanya az időtlen, a nem tárgyasítható, megfoghatatlan és kimeríthetetlen Exisztencia. Ennek különösen két utalására hivatkozom: az egyik a transzcendencia, a másik pedig a gondban-lévő, veszélyeztetett lét. Az ember, mint az egzisztencia hordozója nem tud önmagában és önmagánál maradni, kényszerítve van arra, hogy kilépjen elrejtettségéből, de ugyanakkor magán túl és magán felül igyekszik magát megvalósítani. Amint Jaspers mondja: áttöri a tudat immánenciáját és a transzcenden-



ciára tör, mert nélkülük nem önmaga.<sup>13</sup> Fichte és Hegel ellen nem az a helytálló kifogás, hogy szenvedélyesen kutatták a transzcendens Én-nel, illetőleg az abszolút szellemmel való kapcsolatot, hanem az, hogy megelégedtek a spekulatív és a racionális gondolkodás útján nyert ismeretekkel. Racionálizmusuk megakadályozta őket abban, hogy kérdéseiket végig gondolják, csak addig mentek el, ameddig racionális kategóriák határai között spekulálhattak, de megállottak ott, ahol metafizikai-exzisztenciális kategóriáknak, vagy szimbólumoknak kellett volna átadni a szót. Ha az Exisztencia legközvetlenebb vetülete a tudat, a tudat pedig intencionális, akkor követniök kellett volna a tudat intencióit, úgy a vertikális irányban: a transzcendencia, mint horizontális irányban: a veszélyeztetett igylét, vagy a történetiség irányában is. A filozófia ugyanis nem mondhat le a kierkegaardi értelemben vett antropológiáról, tehát nem mondhat le amott az Abszolútum és emitt az emberi sors problémáiról, mert ha lemond, úgy elveszti azt a vezető és alakító szerepét, amelyre hivatva van, ha ugyan már el nem veszítette.

7. A racionális és az egzisztenciális gondolkodás közötti különbséget abban látjuk, hogy a racionális gondolkodás a gondolkodás *alanyát*: az emberben élő Exisztenciát, amint az az „Én vagyok”-ban nyilatkozik, racionális fogalmakban meghatározottnak és kimerítettnek látja. Abban az előfeltételben él, hogy egész jelentése csak ennyi Én = Én, tehát az Én azonos önmagával. Elképzel egy egyenletet, amelynek mindkét oldala egyenlő. Az Ént, még ha ismételten is ráfordul önmagára és önmagával való azonosságát, elvonóképessége határáig, megismétli, egy lezárt szkhémának veszi, amely kíséri a különböző tevékenységeket. Nem törődik azzal, hogy mialatt kíséri azokat, hogyan él azokkal kapcsolatba, vajjon csak kísérő hang, csak mottó, vagy pedig valamilyen belső kölcsönviszonyban és kölcsönhatásban marad azokkal?

Az egzisztenciális gondolkodás az Én egzisztenciáját annyira kimeríthetetlen mélységűnek vallja, hogy egyenesen tiltakozik az ellen a gondolat ellen, hogy eme elsődleges jelentkezésében tárgyiasítható lenne. „Én vagyok” — mialatt ezt a titokzatos létet szeretném megfogni, hogy mint tárggyal szembenézzek vele, minél bátrabban nyúlok feléje, annál sötétebb mélységbe száll le és annál jobban elrejtí arcát előlem. A kérdést nem lehet azzal a hűvös kritikával elintézni, hogy az Én és tudata rejtély, amelyet megoldani nem lehet. Annál kevésbé, mert vannak filozófiák, amelyek éppen ebben az „Exiszenzerhellung”-ban látják a filozófia tengelyét.

De nem lehet mellőzni azokat a kérdéseket sem, amelyek az Én intencionálitásából merednek elénk. Nem lehet, hogy a filozófiai tovább hallgasson a konkrét-létezés nagy kérdései felől, aminek az emberi élet sorsszerűsége, veszélyeztettsége, belső meghasonlása: a bűn, vagy a nagy ultima ratio: a halál kérdése. Ha tovább

<sup>13</sup> Jaspers: I. m. 48.



hallgat, úgy dicsekedhetik a pozitívisztikus jellegével, de nem dicsekedhetik egzisztenciális vonatkozásaival.

8. Különbség van azonban a racionális és egzisztenciális *gondolkodás* között is, nemcsak a nekik megfelelő alany felfogása között. A filozófiában jelentkező racionálizmus még mindig magán viseli azt az örökséget, amelyet eredetében a természettudományos gondolkodástól nyert és amelynél fogva abban a hiedelemben él, hogy a természettudományi részlet-kutatások módjára, a filozófia is eljuthat arra az eredményre, hogy neki is lehetnek lezárt kérdései és lezárt feleletei. A racionális gondolkodás a zárt, a befejezett a rendszerekbe megörökített igazságok útja, a helytálló, fagyasztott tételek alkotásának a szerve. Kétségtelen, hogy minden racionális gondolkodás előbb-utóbb megcsontosodásra vezet a filozófiában is, amint-hogy a racionálisták közül kerülnek ki a rossz értelemben vett dogmatisztikus gondolkozók és a morális tökéletességük tudatában átgáló legkülönbözőbb írástudók.

A racionális gondolkodással szemben az egzisztenciális gondolkodás nyílt, nyitott gondolkodás. Ez alatt azt értjük, hogy ez a gondolkodás az Exisztencia kimeríthetetlen mélységének és a létezés határtalan gazdagságának megfelelően, nyitva áll nemcsak új kérdések és feleletek előtt, hanem mindig készen áll arra is, hogy régi kérdéseit és feleleteit ismételtlen kérdésessé tegye. Heidegger egyik előadását ezekkel a szavakkal kezdte meg: „Wir stellen keine feste Lehre auf, die jederzeit gelernt werden kann. Es geht um den Ernst, mit dem man die Fragen aufwirft“.<sup>14</sup>

Az egzisztenciális gondolkodás épenúgy, mint a racionális gondolkodás, — magátólértetődően — racionális fogalmakkal dolgozik, de mindig tudatában van annak, hogy ezek a fogalmak csak mesterségbeli eszközök, csak logikai szimbólumok, amelyek mögött ott van az a létalap, maga az Exisztencia, amelyre ráutalnak ezek a fogalmak és melyből kimerítenek valamit. Míg a racionális gondolkodás a maga elméleti síkjában megelégszik ezeknek a fogalmaknak a logikai viszonylataival, addig az egzisztenciális gondolkodás a fogalmak elméleti dialektikáján túl, azok mögött rejlő lét létezési dialektikáján csügg. Az Exisztencia — a Lét — a Létezés — a Tudat — az Én vagyok, vagy Öntudat között reális dialektikai mozgalmasság áll fenn: egyik ráutal a másikra és mindenik visszaautal az előttelevőre és azon túl az utolsóra. Az egzisztenciális gondolkodásnak az a legfőbb sajátossága, hogy nem elméleti síkban és nem logikai dialektikában, hanem ebben a létezési dialektikában megy végbe és ennek a kifejezése az a legfőbb követelmény, amelyet magára nézve kötelezőnek ismer, hogy ezzel az ismeretek érvényének elméletén túl, a lét és valóság metafizikájának az építését szolgálja.

Kolozsvár.

Dr. Tavaszy Sándor

<sup>14</sup> Egon Vietta: Martin Heidegger und die Situation der Jugend. („Die Neue Rundschau, 1931. októberheft, 504. lapon.)



## Az irodalomtudomány változásai

A hisztorizmus fölfogásában a történelem mestere életnek, tudománynak. De megfordítva is igaz a tétel: az élet maga is mestere lehet a históriának.

Ezzel fejeztem be egy régebbi tanulmányomat,<sup>1</sup> amelyben azt igyekeztem bizonyítani, hogy a történetiszemlélet mennyire függvénye a jelenkor szellemi strukturájának és hogy a modern irodalom világánál mint alakul át a régebbi írótól való fölfogásunk. A múlt képe a jelen változásaival együtt fejlődik...

Azóta mindjobban meggyőződésemmé vált, hogy az irodalomtudomány állása épúgy történelmi mozzanat, mint egy-egy korszak irodalmi arculata. Az irodalomtörténetírás története nem adatok egymásutánja, hanem belső fejlődés, amelynek tükrében a múlt is folyton variál.

Egyik legfrappánsabb bizonyítéka ennek az a nagy irodalmi harc, amely Franciaországban még mindig dúl<sup>2</sup> pro és contra a romantika körül: elég ha Lasserre, Seillière, Ernest Daudet és Brémond abbé neveit említtem. A harc stílusára és a francia múltszemlélet kettészakadtságára jellemző, hogy nemrég Pierre Benoît azt írta Victor Hugóról: *le plus grand imbécile du XIXe siècle*. Ez sokkal több, mint az volna, ha például valakit Tompát korlátoznak nevezné.<sup>3</sup> Pierre Benoît-t, Hugo-kritikája után pár hónapra beválasztották az Akadémiába...

\*

Előttem fekszik egy 1837-ből való francia irodalomtörténet;<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Modern irodalmunk és az irodalomtudomány, Széphalom, 1927.

<sup>2</sup> V. ö. Fritz Neubert, Der Kampf um die Romantik in Frankreich—Deutsche Vierteljahresschrift 1935:583.

<sup>3</sup> Szerb Antal írja, nem a maga, hanem Arany nevében: „Intellektuális hajlamai arra unszolták, hogy barátokat keresen és tanítványokat neveljen, akikkel gondolatait kicserélheti. Ezt jelentette a számára Petőfi és ezzé akarta később Tompát kiképezni, de terve megdőlt Tompa korlátoltságán. Ezért állandó panasza, hogy unatkozik, nincs társasága, nincs szórakozása“. (Magyar Irodalomtörténet II, 1934:88.)

<sup>4</sup> Hist. de la lit. fr., depuis son origine jusqu'à nos jours, Paris, 1837.



szerzője: Auguste Desprez, nem szerepel a francia irodalomtudomány történetében. De annál érdekesebb, mert jellemző tünete a kornak és mert egyik őse a romantika körüli vitának. Desprez ideálja természetesen a klasszicizmus és az egész francia irodalmat ebből a szemszögből nézi. Boileau költeményei, szerinte, a művészi perfectio-t valósítják meg... A század nagy emberei barátjukként tisztelték őt... Hiszen XIV. Lajos százada neki köszönheti Racine tökéletességét, Molière legjobb darabjait... Így lelkesedik Auguste Desprez, az egyébként méltán elfeledett irodalomtörténész, aki viszont a XIX. századi romantikáról olyan nézetet vall, amelyet örömmel üdvözölhet a *maladie romantique* minden mai ellensége.

Desprez szerint — mintha a modern magyar irodalom „konzervatív” ellenzőit hallanók — a XIX. század írói siralmas útra vitték a Muzsákat. Az igazi tehetségek visszavonultak a fórumról és az irodalom berkeiben ismét 1789 forradalmi szelleme lett úrrá. Az új, 1830 körül előtérbe-nyomult írók megbotránkoztatják a katolikus Európát (*le scandale de toute l'Europe catholique*). A családiaság szellemét (*esprit de famille*) sérti ez az irodalom, amely örök szégyene lesz a kornak...

Auguste Desprez katolikus világnézete tehát Boileau-t választja eszményképéül és elhárítja magától a romantikus mozgalmat. A modern francia katolicizmus, amelyet Brémond abbé képvisel a royalista-katolikus Action Française-ligával szemben, épen az ellenkező véleményen van: Boileau értékét erősen leszállítja és a bűnös romantika mellett bátran síkra száll... Brémond abbé egyenesen iskolás előítéletnek nevezi a Boileau-kultuszt,<sup>5</sup> ironikus mosollyal adózva Nisard emlékének.<sup>6</sup> Brunetiére-ről sem feledkezik meg, aki a klasszikus ideál megalkotójának nevezte Boileau-t. Brémond abbé ellenpropozíciói: Boileau-ban semmi eredeti gondolat nincs; nem egyedüli törvényhozója, hanem csupán egyik tollnoka a Parnasszusnak; Lafontaine-t, Molière-t nem értette meg; a közepszerűség dicséretében otthonos; az igazi, független zseni iránt nem volt érzéke; maga is a közepszerű költészet képviselője...

Ami pedig a romantikát illeti, elég Brémond abbénak három könyvére hivatkozni, amiknek címei: *Pour le romantisme*, *Poésie et prière*, *La poésie pure*.

\*

Mutatis mutandis, a magyar irodalomtudomány történetében is vannak pálfordulások, gyökeres felfogásbeli átalakulások, múltszemléleti változások. Nálunk is időnként elkeseredetten szembenáll egymással két tábor, ha a múlt megítéléséről van szó. Hóman Bálint mondotta egyik nyilatkozatában (Ujság, 1935 jún. 2.) szellemi életünk újtóival kapcsolatban, hogy ha egy tudós a meggyökeresedett igazságokkal és elméletekkel szembehelezkedik: a fél-

<sup>5</sup> Pour le romantisme, Paris, 1924:10. stb.

<sup>6</sup> Nisard racionalista-józan irodalomfölfogásáról v. ö. Vigilia, 1935, IV:47.



műveltek vagy világdöntő szellemi óriást, vagy pedig a nyilvánvaló igazságot megtagadó gonosztevőt látnak benne. . . Ez az utóbbi eset következett be egy újabban megjelent *Magyar irodalomtörténet* szerzőjével szemben,<sup>7</sup> az irodalomszemléletében új fölfogást akar érvényesíteni, a szellemtörténeti iskola eredményeit, spirituális szempontjait alkalmazta és szakítani merészelt a népies-realista kritika igazságaival.

A magyar irodalomtudományban úgy látszik olyan fordulóhoz érkezünk el, amint amilyen volt a Toldy után következő Gyulai-korszak nemzedékváltása. Toldy számára a magyar irodalom fénykora lezárult 1830-ban, amikor már csak epigonok következtek.<sup>8</sup> Toldyval szemben Gyulai nemcsak a kritikában, hanem a katedrán is érvényesítette a maga igazságait. Gyulairól el lehet mondani, hogy „lenézte” egyetemi elődjének véleményét. Hogy milyen lehetett a Gyulai-iskola véleménye Toldyról, a tudósról s irodalomszakértőről, abból izelítőt kapunk Császár Elemér kitűnő monográfiájában.<sup>9</sup>

Császár Elemér mindenekelőtt megállapítja, hogy 1872-ben Toldy már egy régen túlhaladott irodalomfölfogást képviselt: arról a káprázatos magasságról, amelyre költészetünk százasztendő alatt emelkedett, Toldy nem vesz tudomást; ő még mindig Daykáról és Kis Jánosról regél s irodalmunk legfényesebb három neve szerinte: Révai Miklós, Kazinczy és Vörösmarty! „A magyar költészet tetőpontját az ő szemében Kazinczy lírája, Vörösmarty epikája, Kisfaludy drámai költészete jelzi, velük lezárult irodalmunk aranykora: ami utánuk következett, Petőfi, Arany, Madách, az hanyatlás, nem méltó hogy amazokkal együtt említettessék.”

Ime irodalomtudományunk történetében az első színváltás! A Gyulai iskola élesen szembenáll a Toldy irodalomfölfogásával. „Toldy tudósabb elme volt, mint Kazinczy — írja Császár Elemér — de könnyed ítélkezése szinte a könnyelműség határán áll s nem messze a fölületességtől.” Soha még irodalomtudományunkban ilyen szakadás nem állott be, mint Toldy és Gyulai között! Gyulai tudós nemzedéke Toldy egyetemi tanársága fölött is kimondja a végítéletet: „Nem sok dicsőséget arat Toldy akkor sem, mikor a tudósból átalakul tanárrá s katedrára lép. Hivatását eltévesztve, a természettudós mikroszkópjával vizsgálja s az ő aprólékosságával magyarázza a költői műveket.” Ez más szóval azt jelenti, hogy a Vörösmartyt Petőfi fölé helyező Toldy nem nagyon értett az irodalomhoz. Ezen lehet mosolyogni, de azért ne legyünk kíméletlenek az

<sup>7</sup> Szerb Antal, akiről még azt is mondták, hogy lenézi az egyetemi tanárokat, talán azért, mert állandóan a Minerva tanulmányaira, Horváth Jánosra, Eckhardt Sándorra, Thienemann Tivadarra, Szekfű Gyulára hivatkozik és mert elfogadta Prohászka Lajos elméletét a magyar finitizmusról. (V. ö. Minerva, 1934 és Bisztray Gyula Magyar Szemle, 1934 aug.)

<sup>8</sup> V. ö. Pukánszky Béla, Széphalom, 1928:83.

<sup>9</sup> A m. irod. kritika tört. 1925:185—204.



érdemes Toldy iránt, — teszi hozzá Császár Elemér, aki helyütt nyilván nemcsak a maga nevében, hanem az egész Gyulai-iskola szempontjából is nyilatkozik. Akkor is, mikor Toldy kicsinyességét, sőt vétkes könnyelműségét emlegeti, vagy Toldy egyik „mérés” irodalomtörténeti megállapításáról úgy ítélkezik, hogy nincs benne egy szemernyi igazság sem...

Beöthy Zsolt más oldalról fordul szembe Toldyval. Szeméreveti a túlzott és helytelenül értelmezett nemzetieskedést. „Könnyen hevülő nemzeti érzése nem egyszer vezette tódzásra, míg kegyeleto mesterei és kortársai iránt sokáig elfogulttá tették költészetünk újabb, nemzeti iránya ellen.”<sup>10</sup> Az a tragikus ebben az idézetben, hogy a legnemzetibb irodalomtörténész (Beöthy) ultranacionalizmussal vádolja irodalomtörténetírásunk atyját, Toldy Ferencet, aki — Beöthy szerint — ultranacionalizmusa ellenére sem érti meg irodalmunk nemzeti irányát.

\*

Beöthy maga is a Toldy sorsára jutott. Az utána következő nemzedék, amely már az egyetem padjain szkeptikusan hallgatta mesterét, szembefordult a milleniumi irodalomtörténetírás vezérével. Pukánszky Béla fejezte ki legtapintatosabban ennek az új iskolának véleményét: „Irodalomtudományunk hiányain még a Beöthy ékes retorikai ornátusban megszólaló gazdag szellemének sem volt módjában segíteni.”<sup>11</sup> Szerb Antal őszintébb fogalmazásban fejezte ki ugyanezt, *Magyar Irodalomtörténetében*.

Beöthy hívei ellentámadással feleltek és azt a tételt állították föl, hogy aki Beöthyt nem fogadja el a magyar irodalomtörténetírás végső szintézisének, az elveti mindazt, ami Beöthyben nemzeti érték: a nemzeti szellem megnyilvánulását... Ezek a magukat konzervativaknak nevező és valamikor forradalmár kulturpolitikuskok tehát egyfelől — a múlt felé — még a szakértelmet is megtagadják elődjüktől, Toldytól, másfelől — a jövő felé — azzal a váddal illetik a mai moderneket, hogy nem jó magyarok, hogy könnyen le tudnak mondani minden magyar hagyományról, amelyhez úgysem sok szál fűzi őket...

Nyilvánvaló, hogy a konzervatív, Gyulai-epigon kritikát Szerb Antal egész Irodalomtörténetében az a pont érintette legfájóbban, ahol kiérezték Szerb Antal szavaiból ugyanazt a vádat, amellyel Beöthy illette Toldyt. Ha igaz a vád, hogy Beöthy — ultranacionalizmusának színes illúziófelhőiben — sok olyan mélyebben rejlő magyar értéket nem látott meg, amit fölszínre hozni éppen a szellemtörténeti irány földata lesz: akkor a modern kritikának új magyarsága fölébe kerekedik majd a Beöthy-féle magyarság-konceptciónak és az epigonok szerepe anakronizmusává válik. Quod Deus avertat! Inkább legyen az új irány „árulással határos”, a Beöthy-

<sup>10</sup> A magy. nemz. ir. tört. ism. II., 1909:128.

<sup>11</sup> Széphalom, 1928:89.



vel szembehelyezkedő irodalomtörténész pedig nem-magyar anyától való, idegen kultúra gyermeke.

Tény, hogy Beöthy Zsolt — ez részemről nem akar vád lenni, csak konstatálása az irodalomtudomány változásainak — meleg érdeklődéssel kísérte a kozmopolita Molnár Ferenc pályáját, modern költőink között nagyra értékelte Szép Ernőt és ugyanakkor nem vett tudomást a legősibb magyar zseniről, Ady Endréről, bár anyyira ment, mint a Ferberből magyarrá lett Rákosi Jenő, aki fővezére lett az Ady-ellenes hadjáratnak.

Virág Benedekre kell gondolni, aki a két Kisfaludy láttára főkialtott: *Finis Hungariae!* A konzervativak szerint beköszöntött a nemzetietlen tudomány kora, amely csak azt vizsgálja, hogy mi az idegen a magyar irodalomban... Hogy ez mennyire nem igaz és hogy a mai kritika mennyire többet tud mondani irodalmunk magyarságáról, mint az előző Gyulai-, Beöthy-iskola, arra néhány sornyi idézet szolgáljon bizonyítékul Szerb Antal *Magyar Irodalomtörténetéből*.<sup>12</sup> Berzsenyiről olvassuk ebben a méltatlanul támadott könyvben: „Kifejezésének csodálatos, csak a legnagyobb antikokhoz mérhető hatalma, a magyar kar mennyköve által áll Berzsenyi azok között, akikre ha gondolunk, magyar voltunk valami nagyszerű megdőbbentő értelmet kap. Akikre, ha gondolunk, valami clyasféle érzés tölti el a magyar irodalom hívét, mint a római költőt, mikor görögökkel mérte össze nemzetét: *excurrent alii spirantia mollius aera*... Mások mélyebb bölcsességeket mondanak és hajlékonyabb nüanszokkal fejezik ki lelkük ezerrétűségét, ami idegen a magyar földeken; — de Berzsenyi, ez a benszülött óriás, még szóhoz tudta juttatni azokat az ősi rétegeket, a heroszok és félistenek rététegeit az emberben, amit utóljára Shakespeare és Michelangelo szólahtattak meg az európai kultúrában.“ A *Nyugatról* azt állapítja meg Szerb Antal, hogy nem volt zsarnokian magyaros orientáció, nem volt teljesen a magyar multhoz hozzáláncolva, de európai szemléletével megoldotta a hagyományokat és levegőt, teret csinált, hogy egy újfajta magyarság, Ady és Móricz magyarsága mozogni tudjon. És itt jön aztán az új irodalomtudomány fölénye az előző iskola fölött: ott is meg tudja látni a magyar lelket, ahol a Beöthy-epigonok csak nemzetköziséget láttak. „Az eredmény — írja Szerb Antal — melyet a *Nyugat* szellemi szabadsága legnagyobb képviselőiben létrehozott, nem abból állt, hogy a magyar irodalom nyugatibb lett, hanem hogy mélyebben és szabadabban magyar lett.“ Erről a magyar lélekről — Madách kapcsán — ezeket a szép sorokat olvassuk Szerb Antalnál: „Legnagyobbjainknak életbölcsessége a magyar eidos legsajátabb filozófiai mondanivalója. Ez is összefügg a magyar finitizmussal: lelki alapja az az érzés, hogy bármi csapások érnek, kint a gyepűn, van valahol, bent a magyar lélek mélyén valami megközelíthetetlen, körülhatárolt, független terület,

<sup>12</sup> I. m. I:217, II:108 és 165.



ahol az úr a pokolban is úr és nem győzhetik le a szünet nélkül sujtó századok.“

Az a nemzedék, amelyet Szerb Antal és a Magyar Irodalomtudományi Társaság képvisel annak az új kornak neveltje és ma már mestere, amely kiharcolta a magyar irodalomtudomány mai megújódását; amely a szellemtörténeti módszert érvényesíti mindenütt és amely a huszadik század gazdag szempontjait és antinaturalisztikus irodalomfölfogását tudja belevinni a multnak megértésébe.

\*

Irodalomtudományunk főntebb vázolt változásaiban van egy vigasztaló mozzanat: az, hogy a magyar hagyományok folytonosságának nem árthat semmiféle nemzedék-ellentét. A tézis és az anti-tézis mindig megtalálja a maga összefoglaló, továbbépítő szintézisét.

(Szeged.)

*Zolnai Béla*



## A klasszicizmus és a romantika összefüggései

Az újabb kultúrfilozófia és az ő nyomán a történettudomány szívesen dolgozik mereven ellentett fogalompárokkal, ha vizsgálatainak a tárgya a szellem világnézeti magatartása, általános életformája, ha korok vagy művészeti stílusok lényegéről van szó. A „hullám-elmélet” mélyen belegyökerezett mai szemléletünkbe. Ideálizmus és réalizmus, spirituálizmus és naturálizmus, intuición és ración, objektivizmus és szubjektivizmus, univerzálizmus és individuálizmus, klasszicizmus és romantika: egymástól élesen elhatárolt szellemi formákként tűnnek fel az irodalomban. Ez a felfogás könnyen idézi a közelmúlt mechanisztikus történet szemléletének emlékeit, melynek középpontjában az akció-reakció gépies fizikai törvénye állt: ez a felfogás ugyanis alkalmas olybá tüntetni fel e szellemi formák váltakozó megjelenését, mintha az egész folyamat gépies önkénytelenséggel futná periódikus pályáját. Pedig itt az életményekből és a szellemi alkatból eredő feladatokat mérlegelő akarat szabad ítéleteiről van szó, s az elhatározások, az elfoglalt elvi álláspontok, kialakított szellemi formák nem kénytelenek automatikusan olyan szélsőségek között elhelyezkedni, mint ahogy az elmélet olykor képzei, amikor a maga skémáit megalkotja. Emellett azt sem szabad elfelednünk, hogy ezekben a formákban mindig ugyanaz a lényeg, ugyanaz a szellem vesz fel alakot; ha a magatartás hangsúlya változik is, maga az alany mindig ugyanaz alapján, magában hordva mindazon formák lehetőségét, a bármelyikre való hajlamot, s amikor az egyik magatartást fejt ki, nem hiányzik belőle szükségképen a másik, hanem csak más helyet foglal el az egész szellem alkatában, másat, mint akkor, amidőn rája kerül a hangsúly. Ezek az itt felsorolt szellemi formák, minden kétségtelen fenomenologikus ellentettségük mellett is, mélységes benső összetartozást mutatnak, s inkább csak állapotbeli, a szellemi kibontakozás folyamán fellépő fejlődésbeli különbségeket mutatnak, nem pedig valódi, lényegi ellentétet, — amint erről a tüzetesebb filozófiai vizsgálat meggyőz.

Mindamellettt hangsúlyoznunk kell, hogy a feltűnő fenomenologikus ellentettség tényét egy pillanatig sem vonjuk kétségbe. A kul-



túra, a történet életének szemléletében — ahol e szellemi formák, magatartások objektivációi jelentkeznek — rendkívül fontos, hogy össze ne kavarjuk őket, s világosan felismerjük, miben áll az a szellemi alakváltozat, melyet megjelenítenek. S a historikus értékbeli összehasonlítást sem gyakorolhat felettük, ítéletet sem mondhat. De hogy végső alapjaikban is megértsük őket, alá kell merülnünk azokba a mélységekbe, ahol a szellem még differenciálatlanul forrong, s a jelenségvilág síkján annyira ellentett formák egyforma lehetőségekként kavarognak. Ekkor pillanthatjuk meg közös alapanyagukat és fejlődési összefüggésüket. Mert fejlődésük *itt* folyik.

Nézzük például a klasszicizmus és romantika ellentétét. Mindkettő egy-egy világnézeti forma, melyből sajátos filozófiai elvek, művészeti principiumok, stilussajátságok, életforma változatok, erkölcsi és politikai felfogások, vallási megnyilatkozások fakadnak. Vajjon csakugyan oly gyökeres ellentét tátong köztük, mint ahogy első pillantásra képzeljük, s mint ahogy a jelenségek, megnyilatkozásaik valóban mutatják? Kereteink között előre lemondva a vizsgálat részletességéről, pusztán irányvonalait próbáljuk nagyjából megvonni.

A világnézet a legszintetikusabb alkotása az emberi szellemnek, s funkcionális szerepét tekintve legegységesebb céljának valóstítási kísérlete. Ha a szellem lényegét abban a parancsban, abban a normában ismerjük fel, mely arra készíti, hogy önmagát az adott valósággal szemben érvényesítse, és pedig azért, hogy az adott valóságot a benne — a szellemben — rejlő értékek, eszmék szerint alakítsa, s ilyenformán átszellemítse, magáévá tegye: akkor a világnézetet e szellemi birtokbavétel teoretikus formájának végső és beteljesítő aktusaként tekinthetjük. Végső aktusa a teoretikus birtokbavételnek, annyira, hogy már a gyakorlat első lépése is megtörténik benne. S teljes, mert valamennyi szellemi funkció részes benne. A világnézet ugyanis nem egyéb, mint a szellemmel szembenálló külső világról szerzett tapasztalati adatok olyan teljes és rendszeres ismeretté alakítása, melyben benne vannak már azok az alapelvek is, melyek szerint a szellem a valóság gyakorlati átformálásában készül eljárni. A világnézet valóban teljes szellemi birtokbavétele a valóságnak. A szellem szívós kitartással keresi a tudomására jutott ezerféle szétszórt adatnak egymáshoz való viszonyát, a vonatkozásoknak keresztül-kasul húzódó szálait, melyek jelentést adnak az elszigetelt pontoknak; igyekszik a rázúduló kaoszt kozmosszá rendezni, rendszerré, melyben minden mindennel összefügg, a mozzanatok egymást tartják, s az egészet néhány egyetemes alapelv, néhány törvény létesítő parancsa, rendszerré, mert ő maga is rendszer, s a birtokbavétel számára nem lehetséges más formában, mint az átszellemítés, a maga képére való átteremtés formájában. De hogy ez az aktusa teljes legyen, nem elégedhet meg a pusztá ismerettel, hanem meg kell vonnia szálait a másik irányba, a gyakorlat irányába is, kiegészítve rendszerét a gyakorlati tevékenység törvé-



nyeinek rendszerével, melyben a művészi alakítás, a társadalmi szervezkedés, az egyéni erkölcsi magatartás, stb. normái egyaránt helyet foglalnak, s az egészet a vallásos hit boltozza be. A világnézet alkata tehát a rendszer, funkcionális szerepe pedig az ember szellemi életében a valóság egységbe kötése és így birtokbavétele.

A klasszicizmus és romantika a világnézet két típusa. Egy-egy attitűd a mindenség és az életforma feladatával szemben. A klasszicizmus jellemzőjének általában bizonyos zártságot, bevégeztséget, nyugalmat, harmóniát, egyensúlyt, szilárdságot, erőteljes könnyedséget, optimizmust, öntudatosságot, egyszerűséget tartanak. Mindez közös forrásra megy vissza, arra a megoldottság-érzésre, amely a klasszikus attitűd lényegét jelenti. A klasszikus típusú szellem előtt a mindenség és az életforma-feladat teljes, tökéletes, lezárt rendszerben áll; erejével legyőzte a roppant akadályokat és célhoz ért; úgy érzi, meglepetések többé nem érhetik, bármi új jön, azt könnyedén beillesztheti az egyetemes rendbe, s minden elképzelhető körülmény számára bele vannak jellemébe róva immár magatartásának normái; ezért mélységes benső nyugalom tölti el, amely ugyan nem akadályozza meg a benyomásokat követő érzelmi hullámzásokat, akár bánatot sem, de mindenestre útját állja az elkecsereződésnek, mert hiszen a mindenséget és létét egyetemes és teleológikus jó rendben lévőnek tudja, a saját helyét határozottan látja benne, s erőit biztosan akarataiban tartja. Ezzel szemben a romantikus típus jellemzői a végtelenség, befejezetlenség, mozgalmasság, diszharmónia, nyugtalanság, kuszaság, kétségbeesett erőfeszítés, pesszimizmus, céltudatlanság, bonyodalmasság. Közös forrásuk az a mélységes elégedetlenség, a méltatlankodás érzése, mely a szellemet a világnézet-feladat nagysága és megoldhatatlanságának látzata előtt elfogja. A romantikus, szemben a klasszikussal, ki erejét a feladatnak megfelelőnek tudja, elkeseredetten áll a mindenséggel és az ő személyéhez való viszonyával szemközt, mert úgy érzi, hiábavaló minden fáradozása, célhoz nem ér soha, hiszen maga a mindenség is céltalan; irgalom nélkül való sötét véletlen feletle az úr, s örökös kegyetlen meglepetések leselkednek minden percben rá; önmagában is az ösztönök és szenvedélyek kínzó zajlását érzi, melyeken Én-je sajkaként hányódik, kormányátvesztetten, s erőfeszítését, hogy urrá legyen felettük és egységbe fogja őket, végképen meddőnek érzi; egészében az az érzése, hogy egy roppant, erejét felülmúló felelősség súlyosodik rá, (ez voltaképpen az öntudatra ébredt emberi szellem alapérzése, ebből indul ki az emberi élet, ebben nyilatkozik meg maga az emberi feladat: emberré válni), ezt a felelősséget jogtalanul, hozzájárulása nélkül, kegyetlen és felháborító önkénnyel róttak rá; erejét azonban mégiscsak érzi, merthízen nekifeszíti a feladatnak, s minél nagyobbnak látja a feladatot, annál intenzívebb természetesen erőérzése is, viszont minél intenzívebben érzi ereje nagyságát, annál nagyobb felháborodása és elkeseredése, hogy feladatát még ezzel a hatalmas erővel sem tudja megoldani.



Igy, éles vonásokkal, szélsőséges formában felvázolva valóban oly melységesnek és áthidalhatatlannak látszik e két világnézeti típus közt a különbség, mintha semmi egyéb rokonság és kapcsolat nem lenne közöttük, mint az, hogy mindkettő világnézeti típus. Ám ha közelebbről megvizsgáljuk viszonyukat, első pillantásra szemünkbe tűnik egy alapvető összefüggés: fejlődésbeli viszony van közöttük. Már utaltunk is rá, hogy az a romantikus érzés, amely elbírhatatlan, ránszakadt felelősség súlyából fakad, az alapvető egyetemes emberi érzés, mely a szellem öntudatra ébredését követi: egyszerűen maga a világnézet-feladat megjelenése ez, általában a szellem parancsának első tudomásulvétele. Minden szellemi élet ezzel a szorongással kezdődik, tehát a klasszikus szellem élete is, helyesebben az a szellemi élet is, amely majd eléri a klasszicitást. A kétségbeesés, a reménytelenség, hiábavalóság, meddőség érzése, az elkeseredés, méltatlankodás, majd a kapkodó keresgélés, a felszabaduló utat és formát kereső szenvedélyek zúrzavara, az irgalmatlan sors és vak véletlen kaosza a mindenségben, amely sötét rettegéssel tölt el, a vergődő madárhoz hasonlatos tévedezés a világban: mindez ott van a klasszikus fejlődés kezdetén is. Ott állanak azok a dermesztő kérdések és félelmetes hatalmak, melyeket a klasszicizmus telje megold és lebir. A klasszicizmus romantikával kezdődik. A romantika előtte van az útnak, a klasszicizmus utána. A romantika még csak a feladatot látja, a kaoszt, s ezért inkább szubjektív módra, önmagából, belülről, míg a klasszicizmus már az eredményt is ismeri, s kívülről és felülről ítéli meg a megoldott feladat és a ráfordított erő viszonyát, ő már lehet objektív. Így aztán mindkettőben benne van az emberi méltóságérzet, ha egy kissé más és más formában is, az egyikben diadalmasan, a másikban méltatlankodással árnyalva. De mindkettőben ott él ez az emberi dac, a „csakazértis!“, a feladat és a rendelkezésre álló erő viszonyából fakadva; a romantikában a csakazértis-nekifeszülés szenvedélyességével, a klasszicizmusban a csakazértis-diadal öntudatával.

Tovább haladva a klasszicizmus és romantika összefüggéseinek kutatásában, szemünkbe tűnnek e két világnézeti típus történeti objektívációinak egyes példái, melyekben számos egyikből a másikba átkerülnek vélhető vonás ismerhető fel. A valóságban kevert formákra, átmeneti esetekre bukkanunk, nem egyszer olyanokra is, hogy igen nehéz volna eldönteni, melyik kategóriába tartoznak. Művek, emberi személyiségek, stílusok és korok követik egymást a történet szinpadán, s jelmezükön tipikusan klasszikusnak tartott színek mellett ép oly bőségben romantikusnak ítélt hímek. Ilyenkor óvakodnunk kell akár egyik, akár másik kategória általános alkalmazásától. Elégedjünk meg az egyes vonások kategorizálásával és viszonyuk pontos megállapításával. Be kell látnunk, hogy a klasszicizmus és romantika fogalma, mint ahogy a többi ideál-típus is, tiszta, elvont és főként egészen szélsőséges esetet képvisel, mely a valóságban a legritkábban lelhető fel. Ezek a fogalmak mércék,



hogy a jelenségek helyzetét az ideál és az adott anyag között megítélhessük.

De a mi elvi és vázlatos fejtegetéseink folyamán nem vesztelhetünk a valóság tarka eseteinél, nem kezdhetünk kazuisztikai vizsgálatokba a tiszta klasszicizmus és tiszta romantika határain. Közelebb visz célunkhoz egy másik kérdés. Az a kérdés, van-e olyan vonás a romantikában, amelyet tipikusan klasszikusnak kell tartanunk, s megfordítva, találunk-e a klasszicizmusban elsősorban romantikus vonásokat, akkor is, ha a tiszta ideális tipust vizsgáljuk. Vagyis azt kell eldöntenünk, hogy a kifejtett alkatból mi van előlegezve az alapállapotban, s mi marad a fejlődés végén mintegy csökevényként az alapállapotból. A kifejezések ugyan itt csak képletesen értendők, mert nem biológiai organizmusról van szó, hanem szellemi jelenségekről, hasonlatként azonban mindenesetre megteszik. A kérdés lényege éppen arra irányul, hogy a két típus önmagában véve, úgy tekintve, mintha nem lennének egymással fejlődési viszonyban, milyen egyezéseket mutat.

Mindenekelőtt azt kell észrevennünk, hogy a romantikus világnézetben is van bizonyos világrend-képzet. A jelenségek abban is bizonyos alapelvekre vannak vonatkoztatva, bizonyos általános szemléleti formákban rendeződnek. Ismeretelméleti szempontból közömbös, hogy ezeknek a formáknak teleológikus jellegük van-e, vagy éppen a céltalanságot fejezik ki. A kozmikus *rend* negációja, hiányának megállapítása is *rendezése* a jelenségvilágnak; a legszélsőségebb romantikus világnézet is bizonyos formájú értelmezése a valóság adatainak, még akkor is, ha ez az értelmezés esetleg azt állapítja meg, hogy a valóság értelmetlen. A valóság semmiféle felfogása el nem lehet anélkül, hogy a tapasztalatokat bizonyos konstrukcióba ne állítsa a valódi benső alkat után kutatva; legfeljebb — mint a romantika esetében is — nem elégtí ki, nem juttatja nyugalomhoz ez a konstrukció és küzd ellene, mint egy felidézett gonosz árny ellen. A romantika világrend-képzete talán ideiglenes, a fejlődés folyamán túlhaladásra ítélve már eleve, de mindenesetre valaminő rendje az a mindenségnek és az ember hozzá való viszonyának.

Mert az is fontos mozzanat, hogy a romantika határozott, kialakított életforma is. Nem olyan ugyan, amely az etikai és metafizikai megnyugvással ajándékoz meg, de formai szempontból nézve a dolgot, határozott életforma, mert a szellemi erőknél, élettevékenységnél, az egész jellemnek állandó, vagy legalábbis állandónak érzett irányait, kereteit, módjait jelenti. Maga az a tény, hogy egyáltalában romantikus tipusról beszélhetünk, hogy *van* ilyen típus, valami klasszikus, teleológikus, rend-szerű mozzanat. S ha ezzel egybevetjük azt is, hogy a romantika bizonyos szempontból csak fejlődési állomásnak tekintendő, másfelől pedig a romantikus alkotásokra, egy egész remekmű-világra gondolunk, akkor bátran elmondhatjuk, hogy mindez valóban az emberi szellem csodája és klasszikus kritikái, értékelő értelemben is: az esetlegeset és átmene-



tit sub specie aeternitatis szemléli, érzi és fejezi ki az emberi szellem, természetének megfelelően. Mert az emberi szellemnek az a legbensőbb vonása, hogy az örökkévalót keresi. Annak állítja tehát az elfutót is, ha egyáltalában magába akarja fogadni vagy magára akarja öltetni. Képtelen volna egy pillanatig is élni, ha nem tudna valamit örökkévalónak. Ha mást nem, hát a mulandóságot.

De a romantika legmélyebben klasszikus vonása mégis az, hogy kénytelen a klasszicizmus negációja lenni. Minden keserősége, elégedetlensége, nyugtalansága éppen abból fakad, hogy nem találja a klasszikus rendet és nyugalmat. Ott él tehát az a romantika mélyén kívánczóság és ideálkép gyanánt. Bátran mondhatjuk, mert nem mondunk vele sem logikai paradoxont, sem szójátékot, hogy a romantika éppen azért romantikus, mert nem klasszikus. Minden vonása annak a kényszerű belátásából származik, hogy nem érte el a klasszicizmust, amelyet pedig el szeretne érni. Az, hogy büszke a maga mivoltára és fenséges göggel hordja tragikumát, elitéltségét, nem jelent semmit. Ez megint csak abból a természetes életösztönből fakad, amely az átmenetet is állandó életformává dolgozza ki.

És a klasszicizmus viszonya a romantikához? A romantika egész világa ott zúg alatta. Éppen azáltal klasszikus, hogy ezzel a világgal küzd meg. A klasszicizmus szíve közepe az a feszültség és erőfeszítés, amely az Én és a Világ között fennáll és amellyel az Én a maga „klasszikus“ világát megteremti. És állandóan ott lebeg felette — mint a hellén klasszicizmus felett a moira — az emberi erő és a feladat viszonyából származó tragikus érzés, a végső lehetetlenség, és tehetetlenség érzése; a *határ* érzése. És ez megint az emberi szellem csodája, hogy erényt csinál a kénytelenségből, s a sorsszerű határoeltságot hősiecs vállalkozással életformává alakítja. Enélkül a tragikus életérzés nélkül, ennek hősiecs tudomásulvétele és az ennek ellenére való erkölcsi és metafizikai megnyugvás nélkül a klasszicizmus nem valódi és teljes. Oly könnyű alacsony lelkeknek megcsúszni meredek pályán, s lesiklani a sekélyes quietizmusba, amely ernyedten, bárgyú mosolygással pislog a világba, elfordítva tekintetét a gondoktól. Ép oly könnyű, mint a klasszicizmus rendjét, határozottságát, tisztavonalúságát a merev pedantériával, értelmetlen és tényelmes automatizmussal, szűkkörűséggel cserélni fel. Spranger írja, hogy a klasszicizmus és romantika közt nem lehet az ellentétet abban a formában felállítani, mintha az előbbi kizárólag határoeltság világnézete, az utóbbi pedig a végtelené lenne. A keresés a forma, az alkat, a kiművelés után abban leli végső értelmét, hogy az ember a végtelennel áll szemben, s azzal szemben törekszik magát szellemileg fentartani, éppen annak a még nagyobb végtelennek a segítségével, mely saját bensejében él. A klasszicizmus pillérei alatt „Sturm und Drang“ zajlik, mint ahogy történetileg is abból támadt elő. (Der deutsche Klassizismus und das Bildungsleben der Gegenwart. Erfurt, 1928. 30 l.) Igen, a klasszikus győzelem sohasem vég-



érvényes, hanem pillanatról pillanatra megújuló; örökös készenlét, örökös felelősség, örökös küzdelem eredménye.

Van Pátzay Pálnak egy szobra. Nyulánk, finom alkatú nőalak áll nekifeszülve a szélnek. A szél sodró erejét a nő ruhájának és hajának lobogása nyilván elárulja. Ám ő áll karcsún és könnyedén s mégis szilárdan, egész gyengéd szépségében bájjal és erővel teljesen kinyulva, kezeit finom mozdulattal csipőjére helyezve, emelt mellel és fejjel, éberen, de nyugtalanság nélkül tekintve szemközt a zajló végtelennel, melynek visszatükrözése ott remeg komoly vonásain. Így áll, kifeszülve, mint az íj, ám az erőfeszítés legcsekélyebb jele nélkül. A művész ebben az alkotásában a fiatalságot, az erőt és eleganciát akarta megtestesíteni. Ám többet ért el: megvalósította — minden formai antikizálás elkerülésével — a hellén klasszicizmus legbensőbb eszményét, azt a harmóniát, amely a feszültség egyensúlyából fakad. A szélnek és az emberi erőnek az az egymásnak feszülése, amely e karcsú nőalakot kinyújtja és ijként könnyedén meghajlítja, idézi fel a harmóniának azt az előkelő szépségű, nemes és megnyugtató érzését, amely a művész kezenyomán — lázas és küzdelmes teremtmény munkálya folyamán — életrekelt alkotásból felénk árad. Ez a küzdelmes feszültségből, e tipikusan „romantikusnak” vélhető forrásból fakadó harmónia a valódi klasszicizmus lelke.

*Joó Tibor*



## Elvek. Könyvek. Folyóiratok

BARÁNSZKY-JÓB LÁSZLÓ: BEVEZETÉS AZ ESZTÉTIKÁBA. BUDAPEST, 1935.

*Bevezetés* címén valamely tudományba várni és kapni szoktuk az illető tudomány egész organizmusának, kérdései összefüggésének teljes rajzát, aprólékos pepecselés nélkül, de az összefüggésnek annál világosabb megvonásával. Ettől a tanulmánytól kétszeresen is ezt lehet várni, mert írója céltudatosan a problematikába való bevezetést ígér (7. l.). Komoly törekvéssel törekszik is ígértét beváltani, s mégse lehet azt mondani, hogy célját elérte volna. Sok fontos kérdést tárgyal, sok igazán törzsfogalmat sorakoztat fel, de ezek nem szerveződnek organikus egységgé; a problématudat belülről hajtó erejének természetes szervező hatását nem érezzük. A szerző, helyesen, a jelen helyzet történeti kialakulásának rajzával kezdi a munkát; ez a történeti nyomozás azonban nem mélyül el probléma-történeti öneszmélésig; már ebben a részben az a benyomás fogja körül az olvasót, hogy itt csak előkészület történik valamire, ami azonban nem következik be, mert a sok felsorakoztatott részlet végig megtartja az anyaggyűjtés jellemét; a címszavak, melyek alatt tárgyalva vannak, nem jelentik a természetes jegecedő rendszer kulcsszavát, s az olvasó a legtöbb kérdésre nézve se az idézett írók nézeteiről nem kap összefüggő képet, se a problématudat belső dialektikájáról. Ennek a végig nem gondoltságnak, előkészület-szerűségnek kinyomata és jele a könyv stílusa is, — nem könnyű megmondani, hogy egyfajta Wilde-féle törekvés-e a forrása ennek, hogy t. i. az esztétikus, a kritikus, maga is legyen művész, hogy ne érezzék meg rajta a műhelymunka íze, vagy a jegyzetszerű tömörítés kényszere, de lépten-nyomon megállítja az embert, ha komolyan veszi a tudományos mű legfőbb hivatását, a világosságot, az ilyen fogalmazások egész sora: „az újszolaszticizmus, ha el is ismeri a spirituális energiák nagy szerepét, magát a szépet nem zavarja össze velük, hanem az energiák tárgyának tekinti“ (14). Vagy: (az esztétikának) „az egyéniséggel egybenőt művészi alkotás, a problematikus valóságba ágyazott problémátlan művészi lét a gyökere“ (4). „... az ítélőerő a legzseniálisabb“ (t. i. a 3 Kritika közül), „mert szerzője ezt majd minden tapasztalati alap nélkül, valóban csodálatraméltó módon problematikából teremtette“ (41). „Áll ez valamennyi művészetre: az elernyedtség, az akaratnélküliség, az életúnság megtorpan a műtermek küszöbénél, nem lépheti át azt“ (37). Vagy: „Az esztétika a fenomenológia által is csupán a maga lényegében mint értéktudomány ismerhető fel s mint ilyen



mindenkor magán viseli a dedukción épülés jellegét...“ (65). — De elég az idézetekből, melyeket, fájdalom, csaknem minden második oldalról szaporíthatnánk még egy sereggel. Ritkák az olyan egyszerű és világos megjegyzések, mint pl. a beleérzésről mondtak, vagy — a stilusról szóló fejezet. Egy dolog bizonyos: a stilus a jelentések átvilágításával arányban tisztul, s talán ráeszmél a szerző is arra, hogy nagyobb jótéteményt senki se adhat ma az esztétikának, csak úgy, mint a többi tudományoknak is, mint ha legalább egynéhány alapfogalmát igazán türelmesen végigilemzi és jelentését egyértelműen tisztázza. Hogy az Odebrecht iránya lesz-e az a kiváltságos hatalom, melyben ez a sóvárgott megvilágosodás megtörténik, azt a haladó időtől jobban meg fogjuk tudni. A szerző különben a Pauler Ákos rendszerében látja az esztétikai elmélet legorganikusabban kinálkozó alapját, s abban igaza van, hogy a Pauler rendszerének termelő gondolataiból ki is lehet fejteni egy teljes esztétikát, mert ő is az értékelés s az érték alaptényezőjéből érti a szépséget s a művészetet. Ma azonban még csak egyéni hit ez a szerzőben, de ha egyszer kidolgozásához fog, mindenesetre pótolnia kell egy hiányt, melyet, mint történésznek, nem lett volna szabad becsúszni engednie mostani vázlatába se: meg kell állapítania, hogy az első, aki a szépség kérdését az érték gondolatából magyarázta, nálunk Böhm Károly volt, s nagyon valószínű, hogy egész értéktani tájékozottságára nézve nyereség lesz, ha áttanulmányozza a Böhm axiológiáját, amelyet Pauler is ennek az új tudománynak alapvetése gyanánt becsült.

*Tankó Béla*

PRAHÁCS MARGIT: A ZENEESZTÉTIKA ALAPPROBLÉMÁI. BUDAPEST, 1935.

Ez a szép munka a mienknél sokkal gazdagabb szakirodalomnak is becsületére válnék, gondos, világos fejtegetéseivel, a zene sajátos világa iránt érzett tiszta hódolatával, melyet szemmeláthatólag gazdag zenei élmények táplálnak s melyeket olyan őszinte végiggondolásra való készséggel akar és tud értelmezni, amilyenre csak tudományos munka írója képes. A szerző nem jogosulatlanul állapítja meg, hogy könyve a mai zeneesztétikai elmélkedés eredményeinek színvonalán áll, mert csakugyan súlyos szavú írók nézete halad ebben az irányban, úgyhogy a jelen mű bírálata voltaképpen a kor zeneesztétikai elveinek bírálata volna. Erre a mindenesetre nagyon szükséges és hasznos részletes munkára itt nem lehet egy rövid ismertetés kötelessége vállalkozni, csak annyit tehát, hogy bármilyen általánosan vallott nézet legyen is, mégsem az igazán alapvető nézet az, melyet a szerző is vall, hogy t. i. a zene a mozgástartalom kifejezője, t. i. a szövegben rejlő fizikai és érzelmi mozgástartalomé, mert ez annyira általános jellege minden lelki tevékenységünknek, hogy éppen ezért nem sajátos jelleme a zenének, — s ezért akármilyen odaadón igyekszik aztán a szerző a zene autonómiáját megvilágítani és természetesnek felmutatni, nem sikerül neki, — nem sikerül az, hogy a zenét tisztán a zene alkotó elemeiből: a ritmusból, dallamból és összhangból értesse meg, azért kénytelen a szóhoz menekülni, mintha az adna „mozgástartalmat“ a zenének. Így a könyv kétfelé hajlik: a zene heteronomiáját vallja önkéntelenül, mikor pedig szándékosan autonómiáját akarja hirdetni. Hogy milyen nehéz kérdés ez, mindenki tudja, aki az ellentétes nézeteket akár csak egy-egy képviselőjük munkájából ismeri (mint



pl. Schopenhauer és követői s velük szemben Hanslick), vagy aki a *Gatz* hasznavehető gyűjteményét áttanulmányozza (Musik-Aesthetik in ihren Haupt-richtungen, 1929.). De hogy a zenét mégis csak a zene alkotó elemeiből kell érteni s magyarázni, ez felül van minden kétségen, s ebben a vonatkozásban talán azt a hatását szabad remélni ennek a könyvnek, hogy éppen mert olyan őszintén végigfejtje ezt a nézetet, ráeszméltet hiányaira, melyek mind abba a centrális tételbe foghatók, hogy így elvész a zene autonómiája.

A munka nagyobbik felét történeti áttekintések foglalják le. Itt sok finom megjegyzés és találó jellemzés várja az olvasót, csak az a kár, hogy az elvi alap itt is érezteti hatását, ami természetes és dicsérete is a mű tudományos módszerességének. A szerző is meggyőződéssel adja a palmát a barokk kor művészetének, ennek szenteli a legnagyobb részt, odasorolja Bach Sebestyént is, amit azonban ma már, a *Schweitzer* Bach-tanulmánya után nem lehet olyan magától értetődően tenni, bármennyire odaulná a korbéli odaesés dátuma. (L. Muthesius cikkét is: Die Funktion der Musik in der abendlaendischen Kunst, Deutsche Vierteljahrschr. III. 387. és köv.)

Mindent összevéve, ennek a könyvnek is az a legnagyobb dicsérete, hogy annál, amit végleges megállapítás gyanánt ad, több az, amivel magán túl utal, s ez a termékenyítő hatás a mai növekvő érdeklődés közepette a zene mivolta iránt remélhetőleg nem is marad el.

Tankó Béla

BODA ISTVÁN: BEVEZETŐ A LÉLEKTANBA (EGY LÉLEKTANI RENDSZER VÁZLATA). BUDAPEST, 1934.

Ennek a könyvnek kortörténeti jelentőséget ad az a céltudatos vállalkozás, hogy tudománytani alapvetést adjon a lélektannak, melyet az ma még fájdalmasan nélkülöz. Ennél a törekvésénél fogva épügy reprezentatív összefoglalása korunk lélektani törekvéseinek és nyugtalanító problémáinak, mint volt negyven évvel ezelőtt a *Villa Guidóé*, vagy húsz évvel ezelőtt a *Kornis Gyula* könyve (A lelki élet). Abból a krizisből, melyet *Bühler K.* mutatott fel a tudományos világnak, valóban nincs más kivezető eszköze a lélektannak, mint az, hogy a maga tudomány-voltára eszmél, arra, hogy abból a tengernyi adatból, melyet a kísérlettel dolgozó módszeresség hihetetlen tömeggé duzzasztott, hogy lesz hát tudomány, miféle törzsfogalmak körül kell organizálni az anyagot, mi a középponti ténye a lelki életnek, amely ennél fogva a magyarázat számára is a logikai alap s így a tudományos rendszer szervező ereje. A tudománynak magára eszmélése egyszerre a magyarázni kívánt anyagnak s a tudomány alkotásának megvilágítása, ezért krízisek idején, amelyek emberöltőként úgy ismétlődnek, mint az *arsis* és *thesis*, minden életfolyamatban, — a gyógyulás, vagyis a tudomány megújulásának biztató jele, ha a saját maga alkotásának tisztázására érez magában erőt. Olyan magas álláspontot jelent ez, hogy a kivitel sikerétől függetlenül is magában van értéke. Ezért nagy dolog az, hogy Boda, nemcsak a hazai, hanem a külföldi lélektani irodalomban is, a legelsőkhöz tette tervszerűen programjává ezt a tudománytani alapvetést. Erre a jelentőségre gondolva, szánhatta könyvét „bármely lehető tudományos lélektani rendszer kiépítéséhez“ általános bevezetésnek, úgy ahogy Kant értette a *Prolegomenákat* minden jövőendő metafizika számára, amely tudománynak kíván tekinteni.



Ezt a tudománytani alapvetést már most a Pauler Ákoséval rokon nézetekre építi a szerző, s tanának éppen az a hiánya, ami a Paulerében is benne van: akit annyira lefoglalt és eltöltött az a nagyszerű érvényrendszer, amely minden ismerésben és ismerés fölött ott van, hogy sokkal kevésbé érdekelte az a kérdés, amely pedig a tudomány alkotás problématikája szempontjából sokkal fontosabb: hogy hogyan érvényesül hát az az érvény az ismeretben, ami- ben az a régi kérdés rejlik, amit *Kant* emelt ki tudatosan, hogy hogyan vonat- kozik az ismeret a tárgyára, más szóval: hogyan lesz a dolgokról jövő témér- dek inger — ismereti tárgygyá. Ezt az alapvető kérdést Boda nem nyomozza végig, ezért alapvetése hézagos s egyebek közt az a következménye, hogy az élet s a lelki élet közti határ elmosódott. A történeti hűség kedvéért meg kell itt említenünk azt a nevezetes munkálatot, mellyel még a század fordulója előtt *Böhm* Károly a lélektan ismereti alapvetését megkezdte (a Magyar Philos. Szemle két közleményében, 1889. és 1890.), amit *Az ember és világa* II. és III. kötetében részletesen kifejtett; a Boda könyve nem tesz róla említést.

Egy másik nevezetes és jellemző értéke a műnek az a gondja és bátor- sága, mellyel a lelki élet központját, reális, s ezért magyarázatát lehetségessé tevő centrumát kívánja megállapítani. Ez történik az *eszmélés* jelentőségének és folyamatának megvilágításával. A lelki élet általában: folytonos ráeszmélés az öntudat elé álló „adottságokra”; — világos, hogy mielőtt odaállanának, előbb is történt velük valami, ami a pusztá mechanikus, vagy fizikai ingerekből a fiziológiai folyamatok útján lelki valóságokat formál: ez a munka is lélektani s kiemlézése az eredményből épűgy a lélektanra tartozik, mint azon rendező tevékenységeké, melyekkel az öntudatos én dolgozik. Itt függ össze a lélektan a logika s az ismeretelmélet területeivel, azokra bízván az így feltárt *apriori* réteg funkcióinak taglalását s azt, hogy hogy fonódnak bele ezek a csupán *érvénye- sűlő logikum* módján létező végső adottságok minden lelki *adottságba*, — de a lélektan sem mellőzheti ezeknek a *természettől fogva* első tényezőknak feltárá- sát s ezért a munkának a II. fejezete a legfontosabb része, mert 1) az ént végre odaállítja a lelkiélet középpontjába, ahová még mindig kevesen merik tenni, sőt a szerző is még csak mintegy megszorítással, (19. l.: az én „a személyi lelki életnek mintegy középponti és egybetartó elve“, 115/6. azonban már vég- legesebben tanítja); 2) az öntudatosság síkjába jutást lehetségessé tevő funk- ciókat is kutatja. Az én, öntudat és tudat közti viszony megvilágítására finom elemzéssel igyekszik a szerző (19. s köv., 74. és köv., 115. és köv. s má- sutt is), de nem lehet azt mondani, hogy teljesen sikerült az összefüggé- sek s a különbségek tisztázása, talán azért, mert az énnak az a sze- repe, melyet Fichte örök időkre megvilágított, hogy t. i. ő saját magának első tárgya, s a tárgytudat nem elsődleges adottság, hanem az én funkciója, — bár- milyen közel jár ehhez a 19. és köv. lapok fejtegetése, mégse tételt sarokkövé. A Böhm említett tanulmányai, főleg az öntudatról szóló, szerencsésen támo- gathatták volna a Boda fejtegetéseit s talán indítást adhattak volna arra is, hogy a *nemtudatos* fogalmát beható elemzés és bírálat alá vegye s hozzájáruljon ahhoz a felszabadító munkához, melyet végre meg kellene már indítani a lélek- tannak, hogy a témérdek visszaélést, melyet a Freudizmus hívei elkövettek a nemtudatossal s ezen keresztül a lelki étellel általában, megszüntesse.

Ez az öntudatos programkitűzés szabja meg már most a munka részletes



teendőit, amit így lehetne összefogni: az eszmélések szerveződésének folyamatát és törvényeit kell ennek a lélektannak felkutatnia (97. l.). Ezt a feladatot eddigi előkészítő munkálataiból ismert gondosságával és eddigi nézetei szellemében oldja meg a szerző, főleg az értelmi tevékenység mozzanatait kutatva, amiben az a felismerés érvényesül, csak hogy nincs programszerűen kifejtve, hogy az ismerés a lélek legegyetemesebb tevékenysége, mert amit átél vagy tapasztal, amit nemtudatosan művelt, mindazt az ismeréssel teszi egy magasabb fokon tárgyává, ha tehát az ismerés autonómiáját sikerül megvilágítani, a többi funkciókét is lehet remélni: így fedezte föl Kant az esztétikai, erkölcsi, vallásos viselkedés autonómiáját, mikor az ismerését megállapította. Ennek a gondolatnak elmélyítésére is magától kínálkozik a sok kapcsolódó pont a jelen tanulmányban.

A részletes fejtegetésekben egymást érik az eszméltető és nagy összefüggéseket megvilágosító megállapítások, amiket egyenként nem lehet célunk felsorakoztatni, éppúgy, mint azokat sem, ahol a csatlakozás már nem olyan könnyű, de ahol az erőteljes átgondolás mindig gondolatébresztő hatással van az olvasóra. Azt azonban meg kell említeni, hogy ezt a hatást nem mindig könnyű megkapni a jelen fogalmazásokból; az író nem teszi könnyűvé gondolatainak a hódítást, melyet igényelhetnek; annyit akar elmondani minden mondatával s annyira minden oldalra meg akarja világítani, amit mond, hogy a folytonos egymásba kapcsolással, ami a csaknem mikroszkópikus elemzést ellensúlyozni van hivatva, úgy körülbástyázza ugyan a gondolatot, mint egy élősvénnyel, de úgy meg is nehezíti itt-ott a hozzájutást, mint Csipke Rózsikához a kétszerepű sűrűség.

Még csak a műnyelv kérdését legyen szabad érinteni, mert ez egész lélektani irodalmunk kérdése, nemcsak ezé a tanulmányé. Szerencsés műszavak formálása már félig megoldása a tudományos feladatnak, s a folyton elmélyülő lélektani munkának természetesen sok új műszóra van szüksége s a régiek folytonosan megújuló átértelmezésére s pótlására. De szerencsés formálások-e az ilyenek: életes, életesség, — még ha Ady Endre volt is a forrásuk? vagy ami a term. tudományokból, úgy látszik, átszivárgott a lélektanba is: a *féleségek* idegen alakja? S miért jobb a *pszichés*, mint a *lelki*? a fiziológiás, mint a fiziológiai? a szomatikus, mint a testi? Nem lehetne, s nem kellene, amíg mélyen meg nem gyökereznek, kigyomlálni a felemás formákat s azután, akár magyar, akár nemzetközi műszavainkat a „minimumra redukálni”? Miért ne bízzuk a műveltek közt honos nyelvre a legfinomabb fordulatok és életmozzanatok kifejezését a tudományban is, ha egyszer az irodalom megmutatta reá a példát? Nem vonzóbb-e az olvasóra nézve, ha a tudományt kilépni látja a csaknem kasztszerű elzárkózást árasztó műszó-páncélzat mögül?

Mindent összevéve: a munka talán nem lesz minden jövő lélektannak természetes és egyetlen bevezetője, jelen alakjában talán a szerzőnek se marad végleges alapvetése, — új kiadása bizonyosan új, továbbmélyülő érlelődést fog gyümölcsözni, ha megéri, — de a lélektan minden munkását rá kell eszméltetnie arra, hogy nem kerülheti meg többé senki ezt a kérdést, melyet a mű odaplántál a lélektani köztudat közepébe: hogy tudományelméleti öneszmélés nélkül a lélektan se lehet el, azaz, hogy a lélektan a legkevésbé lehet el, ha kötetekre puffadt empiria helyett önmagát öntudatosan megszervező tudomány akar lenni. Ha erre



a legmagasabb rendű reflexióra készíti vagy kényszeríti a lélektan munkásait, ez nagyobb elismerése és jutalma lesz a műnek, mintha egyes tételeit látja majd itt-ott visszatérni.

Tankó Béla

SIR JAMES JEANS: Die neuen Grundlagen der Naturerkenntnis (The new background of science). Fordították H. Weyl és L. Nordheim, Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart-Berlin, 1934. 323 lap.

A könyv egyike azoknak a mostanában szép számmal mutatkozó, általános érdeklődésre számot tartó, de mégis a népszerűségi szinten felülálló műveknek, melyek egyfelől a művelt olvasóhoz szólva, meg akarják világítani a modern fizika forradalmian új gondolatait, másfelől arra is szolgálnak, hogy szerzőjük a fizika puritán szakstilusából kilépve, az ottaninál valamennyivel kisebb felelősséggel, válaszolja a maga világképét, mely már nem fér meg a régi, biztos keretek között s mely még tapogatózva kémlel a jövőbe. A könyv tehát nem pusztán ismertetés, hanem fizikusoknak is akar újat mondani. A fizika és filozófia határterületén mozog, de igyekszik nem mondani többet, mint amennyire egy természettudós-nak szüksége van: a fizikus filozófiájával foglalkozik, nem a filozófuséval, mint előszavában mondja.

Nagy előnyére írhatjuk a könyvnek, hogy nem esik a szellemeskedés áldozatául, mint azt sokszor láthatjuk e műfajnál. Hasonlatai, interpretációi szellemesek, de nem csupán szellemesek s ezért tanulságosak. Úgyesen választja ki és csoportosítja az anyagot, mellyel az új fizika eredményeit ismerteti, nem riadva vissza néhány methametikai szimbólumtól s formulától sem. Igen sikerült a relativitáselmélet tér-idő kontinuumát tárgyaló fejezet, a nem-euklidesi geometriák szemléltetése és ahogyan az asztronómus fejtegeti a véges világtér expanziójának elméletét. Biztos kézzel vezeti az olvasót a kvantumelmélet alap-gondolataitól a hullám-korpuszkula dualizmusán (az idevonatkozó kísérleti eredményeket egy szép reprodukciós tábla szemlélteti) keresztül a Heisenberg-féle bizonytalansági relációkig s a kvantummechanika valószínűségi törvényeiig.

Tárgyalja a mérés elméletét: egy teória, melyet a régi fizika nem ismert s melyből a legmélyebbre ható következmények származnak. Csak a kauzalitás feladása vezethetett ki abból az útvessztöből, melyben a hullám-korpuszkula jutatta a fizikát a mérés régi interpretációja mellett. Ezen a ponton érintkezik egymással legjelentősebben a fizika és filozófia s e találkozás ma még éles szembenállás, mely igen sok diszkusszióra ad okot s mely bizonyára e könyv létrejöttére is a döntő impulzust adta. Lássuk a szerző állásfoglalását e kérdésben.

Jeans a könyv első paragrafusában az érzéki észrevételek és a tapasztalás analizésénél arra az eredményre jut, hogy természet objektív megismerésére a tapasztalás nem tesz bennünket képessé. A fizika fejlődésében minden jelentős lépés az előbbi elmélet egy-egy előítéletének levetkőzése, mint pl. a relativitás-elméletnél az abszolút tér és a különálló abszolút idő fogalma, melyekről azt hittük, hogy a természet valamilyen objektív tulajdonságához fűződnek, melyeket azonban el kellett vetnünk, mivel nélkülük az elmélet egyszerűbb, kerekesebb, viszont megtartásuk mellett semmiféle tapasztalat nem szól. Következik ebből a fizika ismeretelméleti alapp princípiuma: a fizika csak olyan fogalmakkal, szimbólumokkal, összefüggésekkel foglalkozhatik, melyek a tapasztalat nyelvére



lefordíthatók, empirikusan ellenőrizhetők. A természetnek minden ezeken túlmenő „objektív“ tulajdonsága nem tárgya a fizikának.

E megállapítással ellentétben Jeans a kauzalitás kérdésében nem látszik ezt a maga által is leszögezett ismeretelméleti szempontot keresztülvinni. Fenntartja a lehetőséget, hogy az akauzalitás csupán az ember tér-idő szemléletének s a jelenségek térben és időben történő leírásának következménye s nem a természetnek magának tulajdonsága. Lehetséges, de akkor ismerjük el, hogy ezzel kiléptünk a Jeans által megadott keretből: ez már nem a fizikus filozófiája, hanem a filozófusé, olyan terület, ahol ma még nem lehet tisztán látni, mert a filozófia még nem építette ki ezt a területet úgy, hogy a modern fizika eredményeit is figyelembe vegye.

Bizton reméljük, hogy ez a szépen megírt könyv hozzá fog járulni e fontos kérdés felszínentartásához és további kidolgozásához.

*Bay Zoltán*

DR. HARSÁNYI ISTVÁN: A HAZUGSÁG, MINT NEVELÉSI PROBLÉMA. SÁROSPATAK, 1935. 140 L.

Harsányi Istvánnak a hazugságról szóló műve pedagógiai célzattal készült. A „hazugság lényegének és szerepének teljes megismerése lehet“ szerinte az e téren végzendő nevelői munka egyetlen kiindulópontja, s ezért művében arra vállalkozott, hogy megismertessen „a hazugság minden mozzanatával; a társadalomban, különösen pedig a nevelés alatt álló emberek (gyermekek, serdülő ifjak) körében elfoglalt lélektani, társadalmi, morális feltételeivel, okaival, céljaival, következményeivel stb.“ (3—4.)

Ebből a célból alaposan, majdnem hiánytalanul áttanulmányozta a kérdésnek külföldi és magyar irodalmát, a nagy írók hazugságra vonatkozó megjegyzéseit, megfigyelte a mindennapi élet hazugságait. Elsősorban és legalapossabban azonban annak az 1060 kérdőívnek feleleteit dolgozta fel, amelyeket erre a problémára vonatkozóan „átlagosan 10—20 éves“ fiúktól és lányoktól, főleg középiskolás és tanítóképzős diákoktól kapott. Ezt az eljárásmódot a szerző egyhelyt avval indokolja, hogy ő mindenekelőtt „a nevelés alatt álló, fejlődésben levő emberek“-nek e kérdésben való felfogását igyekezett kipuhatolni. Ha azonban az egész értekezés fölépítését, szerkezetét, a szerző megállapításait, kutatás eredményeit nézzük, már első tekintetre is nyilvánvaló, hogy ennek a monográfiának tulajdonképpeni célkitűzései általánosabb jellegűek.

Nemcsak az első, mintegy bevezető fejezetek törekszenek a hazugság lényegének, pszichológiai, társadalmi és erkölcsi vonatkozásainak szintetikus úton, a hazugság meghatározásából kiinduló általános természetű meghatározására, hanem a többi fejezetek is, azok is, amelyek kifejezetten analitikus úton a mindennapi tapasztalatra támaszkodva vizsgálják a hazugságot, annak következményeit és az ellene való küzdelem eszközeit, elsősorban a kérdésekről való teljes objektív tájékozódást, illetve tájékoztatást szolgálnak.

A szerzőnek kifejezetten az a törekvése, hogy fejtegetései és kutatásainak összefoglalása, a tapasztalati anyagnak rendszeres feldolgozása által az emberek hazugságairól alapvető és azok minden mozzanatára kiterjedő tájékoztatást adjon.

Ennek az általánosabb természetű feladatnak érdekében fordult kérdései-



vel a tanulóifjúsághoz. A kérdőíveken feladott 8 kérdés közül ilyen általános jellegűek a dominálók. Azt kérdezi tőlük, hogy miért szoktak hazudni az emberek, mindenkinek egyformán hazudnak-e, s felszólítja őket, hogy mondjanak példákat a hazugságra (1., 2., 8. kérdés); de tőlük kíván választ arra a kérdésre is, hogy hogyan lehetne kiirtani a hazugságot (7.). A többi kérdésben arra kíváncsi, hogy mi a véleményük a hazugságról, mi a hazugság eredménye, érdemes-e hazudni vagy sem, hogy vannak-e megengedhető hazugságok (4., 5.), végre pedig arra, hogy elítélik-e a hazudozókat (3.). Egészen személyes magatartás iránt csak egyetlen egy kérdés érdeklődik, az, amely azt kutatja, hogy megszokta-e bánni a kérdezett gyermek a hazugságot (6.). Hogy mennyire nem a tanulóifjúság személyes állásfoglalásának kérdése volt a középponti vezetőgondolat, illetve hogy az érdeklődésnek az az eredeti kettőssége a kidolgozás folyamán az egyik, az általánosabb kérdésfeltevés felé csúszott el, azt mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy a kérdések sorrendjében haladó tárgyalás teljesen az objektív felvilágosítás szolgálatában van. A fejezetek címei a kérdések sorrendjében haladnak. Azonban eljárás módjára jellemzően éppen a legszemélyesebb jellegű válaszokat nem tárgyalja külön fejezetekben. Sem a tanulóifjúság körében szokásos hazugságokról nem olvasunk részletesen, sem pedig arról, hogy a gyermek vagy ifjú meg szokta-e bánni hazudozásait. Szerzőnk ugyanis éppen azért, mert a válaszokat a hazugság objektív lényegének és vonatkozásainak megismerése szempontjából forrásértékűeknek tartotta, mindenütt a kérdések szerint tagolta, osztotta és tördelte szét a válaszokat. Nem egy-egy fiúnak a 8 kérdésre adott válaszai s azoknak egymással való összefüggései érdekelték, nem azt kereste, hogy esetleg korok, nemek vagy lelki alkat-típusok változatosságában milyen fajtájú, lélektani szempontból értékelhető és értékelendő állásfoglalások regisztrálhatók az ifjúság körében, hanem egészen személytelenül csak azt, hogy mi a véleményük a hazugságról.

Ennek az eljárás módnak azután az a következménye, hogy éppen azért, mert a szerző a feldolgozáskor a vallomásokot a maga sajátos objektív szempontjai szerint tördelte szét, kiemelve így őket abból az összefüggésből, amely azokat éppen a konkrét személyre való vonatkozásuknál fogva az ifjúság állásfoglalásának igaz megismerésére alkalmassá tette volna, elzárta előlünk annak lehetőségét, hogy a vallomásokat értelmezhezzük, valódi jelentésüket megismerhezzük. Holt bizonyíték-anyaggá, színtelen adattömeggé halványította a gyermekek vallomásait, s így megfosztotta önmagát, különösen pedig bennünket attól, hogy a kérdőívekre adott feleleteknek a lelki élet szempontjából való jelentését, jelentőségét értelmezhezzük. Evvel szemben pedig a szerzőnek a diákok tanuvallomásai által támogatott megállapításaiban semmi olyan nincsen, amit az, aki e jelenségen komolyabban gondolkozott, már eddig is ne tudott volna.

Igy pl. annak ellenére, hogy vele együtt mindnyájan tudjuk, hogy a hazugság általánosan el van terjedve, könyvének 29—30. lapján „izelítőül” 36 szó szerint idézett vallomással bizonyítja ezt a tételt. Épp így nem tanultunk semmi újat abból a bőséges válaszidézetekkel terhelt nagy fejezetből, amely megállapítja, hogy a hazugság okai általában az érdeke s ennek „sokféle árnyalata” (I. a 32—65. lapokon lévő alcímeket).

Kétségtelen, hogy az igen bőségesen és mindenütt szó szerint közölt példákban és az azokhoz fűzött megjegyzésekben sok minden, az ifjúkor lélektana



szempontjából hasznos anyag, sőt reflexió is van, azonban az anyagközlés és feldolgozás módja az olvasót a legértékesebb belátások megismerésétől fosztja meg. A szerző minden feleletnél közli ugyan a vallomástevő korát és nemét, de azt sehonnán sem tudjuk meg, hogy a feleletek hogyan oszlottak meg pl. csak a gyermekkor, a pubertás kora és az ifjúkor durvább kategóriái között is; milyenféle és számarányokban hogyan megoszló feleletek eredtek ezektől az egyes fejlődési korszakokból; van-e azoknak a válaszokból kivethető valamilyen sajátos színezetük; feltárnak-e azok valamilyen esetleg megállapítható vagy talán csak sejthető törvényszerűséget az egyes nemek vagy fejlődési korszakok szerint; milyen esetleg tipológiai értéke van ezeknek a vallomásoknak.

Minden elmélyültebb elemzés nélkül megállapítja, hogy a hazugságok egyik csoportjának motívuma „a másokra irányuló harag, gyűlölet és bosszúvágy lesz”. Szokásához híven teljesen pontatlanul azt is hozzáteszi, hogy „a kérdőívekben meglehetősen sok idetartozó példát találunk” (41. l.). 17 példát idéz, csupa olyant, amelyekben a kérdezett valamilyen csíny elkövetését másra hárítja, azt másra fogja. A válaszok legnagyobb részében (13-ban) a kérdezettek csakugyan avval indokolják hazugságukat, hogy azzal mást akartak bajba keverni s csak négyen állítják oda indító okul a legtermészetesebbet, t. i. azt, hogy a hazugság által büntetéstől akartak menekülni. A feleletek természetüknél fogva pontatlanok, nem kimerítőek, különösen pedig nem körültekintők; a gyermekektől nem várhatjuk el azt, hogy saját lelküket boncolgatva, kutassák cselekedeteik esetleg rejtettebb, mélyebb indokait, rugóit. Csak mélyebbre hatoló, pontosabb vizsgálódás deríthetné fel azt, hogy vajjon csakugyan az esetek legtöbbszörében harag, gyűlölet és bosszúállás-e a primér indító oka az ilyenfajta hazudozásoknak, s hogy vajjon a legtöbb gyermek nem kizárólag a büntetéstől való félelemből fogja-e a csínyt arra, akit a kritikus pillanatban maga mellett talál.

A közölt 17 válasz közül csak 5 ered 14 éven felüli gyermektől. Nagyon érdekes volna tudni, hogy vajjon a büntetéstől való félelemből eredő ilyen „ráfogások” csakugyan ritkábbakká válnak-e a kamaszkorban, amikor a fejlődés folyamán mind nagyobb erővel jelentkezik az egyén önérzete, önbecsülése.

Nem folytatjuk a példák idézését. Csak arra akartunk rámutatni, hogy a tanulmány tulajdonképpeni célkitűzésének sem felel meg a szerző eljárásmodja. Ha már arra vállalkozott, hogy elsősorban az emberi hazugságok természetéről, indokairól céljairól, s az azokat gátló és elősegítő lelki indítékekről, orvoslásának módjáról adjon rendszeres képet ankétszerű vallomások alapján, akkor semmi esetre sem a gyermekeket kellett volna megkérdezni, hanem a felnőtteket, elsősorban a szülők különböző rétegeit, aután a bírákat, tanárokat, egyáltalában olyanokat, akiknek elvárhatóan elegendő objektíven mérlegelhető tapasztalatuk van ebben a kérdésben. Nem pedig gyermekeket, akik már csak azért sem lehetnek vezetőink ennek a bonyolult kérdésnek útvesztőiben, mert a maguk sokszor mindennapi hazugságain kívül igen szerény mértékű élettapasztalat és a kérdés objektív szemléletéhez szükséges életbölcseiség áll rendelkezésükre. De nem alkalmasok ilyen előmunkálatok elvégzésére azért sem, mert elemző képességük nem elég fejlett, a legtöbb esetben pedig nyelvi kifejezési képességük is igen szerény mértékű ahhoz, hogy vallomásaiknak sokszor a legkisebb mértékű objektív érvényességet tulajdoníthassuk. Harsányi még azt is a gyermekektől



kérdezte meg, hogy hogyan küzdjünk mi felnőttek, mi nevelők a hazugság ellen. Kijelenti, hogy a kérdőívnek erre a kérdésére vonatkozó „anyaga sok tekintetben jó útmutatást ad a hazugság ellen folytatott küzdelemben“. Hogy miben áll ez az útmutatás, nem tudjuk, de az ismét bőségesen (10 oldalon át) közölt válaszokban a legjobb akarat mellett sem fedezhetünk fel semmi olyant, aminek elolvasása után elmondhatnók, hogy „a kérdőívek szemléje több irányban ágaztatja el és tudatosítja a nevelő feladatait“ (125.). Egyetlen kb. 16 éves fiú merte őszintén megmondani, hogy neki a kérdéstről fogalma sincs, egy másik hasonlókorú pedig egyszerűen kijelentette, hogy ő belőle bizony nem lehet kiirtani a hazugságot. A többi — szegény — felelt, ahogy neki felelni adatott, de a nélkül, hogy feleletével a legkisebb hasznót is hajtotta volna. Abból a célból ugyanis, hogy a hazugság elleni küzdelem „négy csoportra“ különülő „mozzanat“-ait (lásd 125.) felismerjük, nem volt szükség ezekre a válaszokra. Az pedig egyáltalában nem látszik valószínűnek, hogy a szerző ama nevelési eszközöket, amelyeket a hazugság leküzdésére ajánl, (125—132.) a válaszokból vonta volna le. Azok legnagyobb részükben annyira közismertek, hogy rendszeres egybeállításuk ezt a nagy kerülőutat nem tette szükségessé.

Más kérdés ezek után az, hogy ez az igen egyszerűnek látszó, de sok és alapos lélektani ismeretet, finom lélekbelátó és beleérző képességet megkövetelő, tesztekre támaszkodó eljárás mód vajjon minden fenntartás nélkül alkalmazható-e akkor, ha csakugyan arra a kérdésre keresünk választ, hogy mi az állásfoglalása a fejlődésben lévő emberi léleknek a maga hazudozásaival szemben.

Nem foglalkozunk most kimerítőbben avval a külföldi szakirodalomban is többször és talán joggal felmerült aggodalommal, hogy vajjon egyáltalában ajánlatos és eredményes-e az erkölcsi élet, saját erkölcsi viselkedése kérdéseiben vallatni a fejlődő gyermeket és ifjút. Mindenesetre nagy felelősséggel jár és nagy körültretekintést igénylő vállalkozás, amelynél többek között sohasem szabad megfedkezünk arról, hogy éppen a kérdező és kérdezett (rendesen a tanár és tanítványa) egymáshoz való viszonyánál fogva, sok esetben alig számíthatunk maradéktalan őszinteségre, az önleplezés korlátlan bátorságára, de még arra sem, hogy a gyermekek a tudományos érdeklődésnek megfelelően, komolyan fogják fel feladatukat, s itt-ott ne tréfálják meg, vagy vezessék félre szándékosan a kérdezőt.

Természetes, hogy akkor először is másképpen megfogalmazott és más irányban kutató kérdéseket kell feladnunk. Nem olyanokat, amelyek fiainkat és leányainkat arra kényszerítik, hogy kellő tapasztalat, tájékozottság és föltehető érettség hiányában csak a felnőttek felől leszivárgó, sokszor meg sem értett, de legtöbb esetben egyáltalában nem magukévá tett és vallott általánosságokat, fontoskodó, de tartalmatlan és üres naivságokat írjanak le, hanem — ha lehet — olyan válaszokat adjanak, amelyek az ő életüknek, az ő személyes egyéni tapasztalatuknak köréből valók, amelyekről feltehető, hogy reájuk felelni tudnak. Olyan kérdéseket, hogy a válaszokból kiderüljön, illetőleg azok megfelelő elemzése útján kideríthető legyen a gyermeknek a hazugsághoz való viszonya.

A vallomások kellő értékesítésének feltétele az is, hogy a kérdezetteket személyes érintkezés alapján jól ismerjük, saját tapasztalatainkat tanártársaink s



kellő kritikával a gyermekek szülőinek, ismerőseinek, barátainak fölvilágosításával egészítjük ki.

Igy talán sikerül a legdurvább hibaforrásokat kiküszöbölni s a vizsgálódás első eredményeképpen a hazugsággal vagy esetleg más lelki megnyilatkozással kapcsolatos megközelítően hű személyi képeket kapunk. Ezek alapján azután bizonyos rendező szempontok igénybevételével esetleg típusféleségeket állapíthatunk meg mind az egyes fejlődési korok hosszsmetszetében, mind pedig a keresztmetszetben a nemek, esetleg a származás, a szociális miliő, vagy az adottság és a fejlődési tényezők eredményezte jellemformáknak megfelelően.

Az ilyen aprólékos, és nagy gonddal és hozzáértéssel végzett vizsgálódás talán ebben, a szerző által felvetett kérdésben is gyarapította volna lélektani megismerésünket és eredményesebbé segítette volna tenni nevelői eljárásunkat evvel a nagyon általános, egyben azonban súlyos gondokat okozó problémával szemben.

Csak sajnálhatjuk, hogy Harsányi István komoly, becsületes és sok fáradsággal járt munkája éppen a tudományosság és a kutatás eredménye szempontjából annyira fontos módszertani meggondolások hiánya miatt ilyen eredményeket nem mutat fel.

Tettamanti Béla

*Hans Reichenbach: Atom und Kosmos, das physikalische Weltbild der Gegenwart.* Berlin, 1930. 323 oldal.

A modern fizikai kutatások eredményei (relativitáselmélet, kvantumelmélet) a művelt emberiség világszemléletének olyan mélyreható változását idézték elő, hogy azok a szakfizikusok érdeklődési körén messze túlmennek és mindinkább általános érdekűekké kezdenek válni. Ezt bizonyítja az a tény is, hogy az utóbbi néhány év alatt egész sereg olyan könyv látott napvilágot, — hogy csak Reichenbach, Eddington, Jeans kitűnő könyveit említsük, — melyek feladatuknak tekintik fizikai tudományos eredményeket közérthető módon a nemfizikus érdeklődő közönség számára hozzáférhetővé tenni.

Reichenbach könyve, mely 1930-ban a Deutsche Buch Gemeinschaft kiadásában jelent meg, ezt a feladatot élvezetes elbeszélő stílusa mellett főképpen az anyag rendszeres felépítésével éri el. A munka az alábbi négy főfejezetre tagozódik: I. Tér és idő, II. Fény és sugárzás, III. Az anyag, IV. Természetfilozófiai következmények.

Az első három fejezet plasztikus képet ad arról a forradalminak nevezhető átalakulásról, mely századunkban zajlott le a fizikai kutatások egész területén és amely végül is az addig korlátlan érvényűnek vélt u. n. „klasszikus fizika” bukását, helyesebben szólva, szűkebb és pontosan megadható érvényességi határok közé való szorítását eredményezte világosan megmutatva, hogy annak\* eredményei csak a mi „közepes” dimenziójú világunkban érvényesek, míg ezzel szemben egyrészt az égi mechanikában, a „nagy” dimenziók világában a relativitáselmélet eredményeit is figyelembe kell venni, másrészt az atomok, a „kis” dimenziók világának jelenségei csak az atomelmélet (kvantummechanika) törvényszerűségei alapján érthetők és magyarázhatók.

A tárgyalás folyamán világosan látjuk, hogy a megismerés folyamata a fizikában is a *hegeli* formula (*thesis—antithesis—synthesis*) szerint történik.



Ennek a folyamatnak egyes fokozatai a világról való ismereteink fejlődésében a *ptolemausi* (geocentrikus), a *kopernikánus* (heliocentrikus) világnézetek, illetve az *Einstein-féle* relativitáselmélet világgépe; a fényjelenségek elméletében és az atomelméletben pedig a korpuszkuláris és a hullámszerű felfogás ellentéte egy dualisztikus hullám-korpuszkula felfogásban oldódik fel, miáltal sikerült egy egységes világgépet megteremteni. A siker azonban súlyos áldozatokat követelt: fel kellett adni a klasszikus fizika legáltalánosabb fogalmait, amilyenek az abszolút tér és idő, a szubsztancia (itt az anyag szubsztanciája értendő), a kauzalitás. A térről és időről való fogalmainkat a relativitáselmélet alakította át az euklidesi geometriát a nem-euklidesi geometria lényegesen komplikáltabb fogalmaival helyettesítve; míg a kvantummechanika a folytonossági és oksági törvény feladására kényszerít. Ezek a fogalmak együttvéve in ultima analysis a régi metafizikai világgép alapjait képezték. Súlyos válságon ment át a fizika legnagyobb horderejű elve, az energia megmaradásának elve is, ezt azonban vég eredményben sikerült átmenteni az új fizikába.

E folyóirat olvasói számára talán legelevenebbek a IV. fejezetben érintett kérdések: mik ezeknek a meglepő eredményeknek a természetfilozófiai következményei? Az emberi megismerő gondolkodás egyik legerősebb pillére az oksági törvény volt, amely szerint, ha a világegyetem állapotát, vagyis az összes részecskék (molekulák, atomok, elektronok, stb.) helyzetét és sebességét egy időpillanatban pontosan ismerném és ismerném azonkívül azokat a funkcionális összefüggéseket, amelyeket a fizika öröknek nevez, akkor ezekből ki lehetne számítani a világmindenség állapotát egy tetszőleges későbbi időpillanatban. Az oksági törvény így az u. n. „*mechanikai determinizmus*” elvéhez vezetett, amely elv a klasszikus fizikai és általában az exakt természettudományok fejlődésében találta meg igazolását és amely felfogás végül is a „*Laplace-féle szellem*” fikciójában csúcsosodott ki. Még a biológiai tudományok sem vonhatták ki magukat a kauzalitás princípiumának egyeduralma alól. Ezzel szemben a kvantummechanikai kutatások eredményei (a *Heisenberg-féle* bizonytalansági relációk) annak belátására kényszerítettek, hogy a valóság sohasem ismerhető meg tetszőleges pontossággal; ilyenformán a kauzális törvény elveszti tartalmát és átadja helyét a sokkal általánosabb érvényű valószínűségi törvényeknek.

A modern fizika végeredményben a filozófiában már régen ismert *empirizmus* — *idealizmus* dilemmához vezet és azt egy egyszerű szintézissel próbálja megoldani. A fizika a tények szilárd talaján épül fel, de törvényei érvényességükben a közvetlen tapasztalat körét messze túlhaladják. Éppen ez teszi lehetővé az indukció és dedukció módszereinek alkalmazását a fizikai tudományokban. A „*folytonos általánosítás módszere*” vezetett ehhez a nagy szintézishez és a fizika előfeltételeinek megváltoztatásához és így túlhaladva a *Kant-féle „aprioritás-filozófia”* keretein utat mutatott arra, hogyan lehet örökölt gondolkodási formák általánosításához eljutni. Ebben van a fizika nagy gondolkodásképző hatása.

A végig élvezetesen, szemléletes stílusban megírt könyv, mely magyarul most van megjelenőben a Franklin Társulatnál Náray-Szabó István egyetemi magántanár fordításában, igen hasznos olvasmány mindazok számára, akik a megismerő szellem problémái iránt érdeklődnek, mert az a világgép, melyhez



az új természetismeret vezet, egyuttal képet ad nekünk az emberről, mint gondolkodó szellemről is.

*Bukovszky Ferenc*

HARTEN HANS: DIE WERTFORM DER GERICHTIGKEIT. BERLIN, 1934. VERLAG FRANZ VAHLEN. S. 110.

Harten műve érdekes és tanulságos kísérlet arra, hogy milyen eredményre vezet az, ha valaki egy bizonyos társadalmi jelenséget, jelen esetben a jogot, ki akarja emelni a szociológiai összefüggések talajából s ehelyett egy merőben értéktani szempontokon felépülő jogfogalmat akar megkonstruálni. Hogy ezt a célját elérhesse, szerző műve első felében az értékekre bizonyos törvényszerűséget állít fel, amely valamennyi értékre jellemző, hogy azután műve második részében az általa felismert törvényszerűségeket alkalmazza az igazságosságra, illetve a jogra is.

Ennek a rendszernek megfelelően az első rész értéktani fejtegetésekben merül ki, amelyeknek bizonyos újszerű jelleget kölcsönöz annak az érték-törvényszerűségnek a következetes keresztülvitele, amelyre az egész mű gondolatmenete fel van építve. Az említett törvényszerűséget abban látja megnyilvánulni, hogy minden érték mellé meghatározott értékhozozók, értékalanyok és értékcélok vannak rendelve. Ennek a hármass rendszernek egészen következetes keresztülvitele azonban szerzőnek csak az ú. n. tárgyi értékterületeken (valóság, szépség), sikerül, míg a személyi értékterületeken kénytelen beismerni, hogy az értékalany és az értékhozozó az egyes embereknek, mint értékalanyoknak a magatartásában legtöbbször összeesnek. Ez mindenesetre árnyoldala a szerző által elképzelt törvényszerűségnek.

A fenti törvényszerűség alkatelemei közül az értékhozozók az emberi szellemnek több-kevesebb egyjelentésű jelben (hang, beszéd, szín, alak, v. taglejtés) kifejezésre jutó objektivációi. Érdekes idevonatkozóan szerzőnek az a megfigyelése, hogy az érték cél, amely alatt az egységet érti, maga nem objektiválódhat, mert ezáltal egységi jellegét elveszítve, az egység alkotó-elemeit képező sokféleséget juttatná kifejezésre. Hasonló a helyzet az értékalannyal kapcsolatban, amely önmagából nem állíthat elő kultúrjavakat, mert azok értéktartalmát önmagába kellene visszatükröznie.

Minden értéknek végső célja a saját értékterületén bizonyos egység létrehozása. A személyi értékterületen ezt az egységet a közösség reprezentálja. Nem állítom határozottan, de az az érzésem, hogy szerzőt az érték célnak ilyen irányú meghatározásában — hacsak tudat alatt is, — befolyásolta a nemzeti szocializmusnak egyén-ellenes, népközösség-védelmi eszmeáramlata.

Harten értékrendszerének legfontosabb pillérei az értékalanyok, mert bennük megy végbe az értékelés szellemi művelete. Az értékalany az egység gyanánt megjelenő érték cél vagy eredeti önadottságában éli át, amikor alkotó tevékenységet végez, vagy csupán az alkotói tevékenység útján létrehozott objektivációk közvetítésével, amikor merő utánatélésről lehet csupán szó.

Amennyire szépen sikerült szerzőnek az értékekben tagadhatatlanul megnyilvánuló törvényszerűség kifejtése, annyiival kevésbé állítható megoldottnak az a merész feladat, amelyet szerző műve második részében igyekszik több-kevesebb sikerrel megfejteni. Harten szerint „a jog az igazságossági érték hozozója“.



Egy ilyen szüksézáú idem per idem definíció szerintem nem alkalmas arra hogy összekötő híđ legyen az értékek birodalma és a társadalmi jelenségek között, ahova a jogot is soroljuk. Amellett ez a meghatározás üres, semmitmondó, s a jog lényegét illetően homályban hagy.

Szerző a fenti formális definícióba igyekszik életet önteni, amikor a jog materiális fogalmát a következőképen adja: „A jog az intersubjektív vonatkozásoknak kötelező erővel kihirdetett, a jogi társak közösségi érzülete által hordozott érvényessége.“ Ez a definíció sem kifogástalan, mert semmiféle olyan differentia specificát nem tartalmaz, amely alkalmas volna a jogot más társadalmi objektívációktól elhatárolni. Harten jogfogalma leginkább Rickert felfogását közelíti meg, aki tudavalevőleg a jogot a realitás és az irreális sajátos összeszövődöttsége gyanánt fogja fel. Ennek következménye, hogy szerző a jogban majd egy „pszichikai történet“ lát, amivel lesiklik a szociológiába, majd pedig a jognak érték-objektívációs jellegét hangsúlyozza. Szerzőnek a szociológia és az értéktan közötti ez az ingadozása végeredményben szerző módszertanilag nem tiszta szemléleti módjára vezethető vissza.

Erősen kifogásolható Harten definíciójának az a része, amely a jogi társak közösségi érzületét tekinti a jog zsinórmértékének. Ez az erősen homályos kifejezés a nemzeti szociálizmus ideológiájában mozog s a jogot quasi egy politikai pártállás szócsövének tekinti. Érdekes, hogy szerző a jog kikényszeríthetőségét nem teginti a jog-fogalom szükségképpen velejárónak, miután ez a jog érvényességi hangsúlyának a kérdése. Viszont a meghatározás hibájául róható fel, hogy a jognak bizonyos helyen és időben való ténylegességét (fakticitását) nem veszi fel a jog-fogalom ismérvei közé. Egyáltalán Harten definíciójának legfőbb hibája az, hogy az értéktani szempontok annyira túlsúlyban vannak nála, hogy a jogot valódi jellegtől megfosztva teljesen kiszakítják a szociológiai összefüggések talajából. Meg kell állapítanom tehát, hogy Hartennek a jog-fogalomnak az értéktan segítségével való meghatározására irányuló kísérlete nem járt sikerrel.

Befejezésül még arra, a jogállam szempontjából veszedelmes tételre akarok rámutatni, amely szerint a törvényhozó, mint alkotó értékalany törvényhozói működése közben semmiféle formai előírásokhoz nincs kötve. Nagyon kockázatos dolog a formai jogi előírásokat a technikai jogtudomány állományába utalni, mert az ilyen tételek valósággal melegágyul kínálkoznak holmi diktatórikus törekvések számára.

*Dr. Mecsér József*

Dr. NOSZLOPI LÁSZLÓ: JELLEMLÁTÁS ÉS JELLEMIDÉZÉS. Megjelent a Szent István Társulat kiadásában, Budapest, 1935. 19

A mű népszerű „erkölcsi jellemtan“. A címben a „jellemlátás“ a jellemtanra, a „jellemigézés“ pedig a jellemalakításban a platonai *eros* kialakítására vonatkozik. Előszóban a könyv fontosságát hangsúlyozza a szerző. 1. Szükség van idejében megjelenő komoly magyar szakmunkára. 2. Égetően sürgetős egy alapos karakterológiai tájékoztatás a mai társadalmi átalakulás korában. 3. Szükség van karakterológiai tájékoztatásra keresztény szempontból. — Bevezetésében a lélektan három fajtát ismerteti: szellemtudományos, lelki és orvosi lélektant (elmetant). Meg fogja kísérelni (8. lap, 5. pont) ezeket szintetizálni.



A nagy számban megjelent szintetikus lélektanokat úgy látszik nem vette figyelembe a szerző. Erre mutat az e téren működő tudósok eredményeinek nem említésén kívül ennek a résznek a beállítása is. A tárgyalás három részre oszlik: I. Alapfogalmak, II. Jellemtipusok, III. Kritikai, elméleti és gyakorlati következmények cím alatt. — Az I. rész elején a jellemtan fogalmát fejti ki a szerző, a jellemtan feladatai alapján. Itt találkozunk először egy, Scheletertől származó, a könyvben előkelő helyet elfoglaló elmélettel, mely az értékeket az általuk kiváltott érzelmek szerint négy szférába sorolja, a szerint, amint a kiváltott érzelem: a) érzéki, b) vitális, c) lelki, d) szellemi érzelem. A legbensőbb értékek azok, amelyek szellemi érzelmeket váltanak ki. — A II. rész a jellemtipusokról szól. Ügyesen írja le az egyes jellemtipusokat. Először általánosan vázolja azokat, különös tekintettel az etikai szempontokra, (a négy érték-szféra szerint). Legjobban sikerült a nyárspolgár és a farizeus-típus leírása. Erős gyengéje a második résznek az egységes szempontok hiánya. Elhatárolás nélkül állnak egymás mellett a különböző szempontok szerinti jellemosztályok. Ezt a rendszerességihiányt a szerző maga is észrevette. Igyekezett megokolni azzal, hogy a jellemtipusok felállításának nagy munkáját még korántsem fejezték be. Ez azonban nem indokolja meg egészen, miért nem állította logikus rendben egymasmellé a különböző szempontok szerint nyert típus-osztályokat. — A III. rész a kritikai, elméleti és gyakorlati következményekről szól. Igen nagy hiba ebben a részben Kretschmer elméletének helytelen felfogása. Ez okozza azt, hogy azonosnak veszi azután a Kretschmer-féle típusokat (szkizotim, ciklotim), a Jung-féle felosztással (introvertált és extravertált típus). A szkizotim leírása eléggé helytálló, a ciklotimé azonban már nem. A ciklotim embert nem az jellemzi főképen, hogy szkizotim töprenkedések nem veszik el életkedvét és hogy ezért mindig nyárspolgárisan jókedvű. A későbbi kritikai részben is úgy állítja szembe a szerző a szkizotim, illetve ciklotim típust, mint az elmélyülés, illetve felszínesség (sőt majdnem nyárspolgáriasság) típusát. Pedig nem szabad a szkizotim ember töprenkedéseit, tépelődését összetéveszteni az elmélyüléssel. E típusoktól Platon „Politeia”-jának típusaihoz tér vissza a szerző. Hasonló visszatérés a mai állásponttól, már meghaladott elmélethez: az erkölcsnek az aristotelesi középpel való meghatározása.

Befejezésül az erkölcsbölcseletet és a karakterológiát állítja párhuzamba Noszlopi. A mű jó stílusú, a művelt ember kezében haszonnal forgatható közepes munka. A tudományos mértéket azonban nem üti meg. Mindenesetre távol áll annak teljesítésétől, amit az előszóban ígér: 1. Nem ez az első közérthető stílusú, komoly magyar karakterológiai szakmunka és ezek között nem is ez a legjobb. (Lásd pl. Dékány, Schütz, Boda idevágó munkáit.) 2. Az „égetően sürgetős” tájékoztatást elvégezték már előtte mások; az említett szerzőkön kívül pl. Pfahler is, akinek még a nevét sem említi. 3. Csak a harmadik célt valósította meg frónk, amennyiben valóban ez a mű az első a magyar karakterológiai könyvek között, amelyik speciálisan keresztény szempontokat is tárgyal.

Különösen bántóak az 1. alatt történő kijelentések, melyek teljes semmibevevései külföldön is elismert, kiváló magyar szerzőknek. A többi magyar tudós eredményeinek ilyen lenézésével nem lehet, nem szabad magyar tudományos művet írni!

*Strausz Antal*



## Kurze Auszüge

*Zur Problematik unserer heutigen Philosophie von Gy. Mitrovics.*

Dem freien Prüfen kontinuierlicher Lebenserscheinungen der Natur und des Geistes kann die Philosophie unseres Zeitalters nicht entsagen. Aber sie kann nicht verzichten auch auf den einzigen bisherigen Erfolg des philosophischen Forschens, denn das philosophische Wissen der Menschheit ist nicht an einzelne Schulen gebunden, sondern es offenbart sich in der ganzen Entwicklung der universellen philosophischen Forschung. Dies kann uns aber nicht an den der weiteren Entwicklung sich verschliessenden Historismus binden, denn die Kraft der erkannten Wahrheiten besteht immer in der Weiterbildung und Fortentwicklung derselben, nicht aber in ihrer Variierung.

Aber wir dürfen auch den synthetischen Charakter der Philosophie nicht ausser Acht lassen, mit dessen Hilfe sich das Weltbild unseres Zeitalters in eine konstruktive Einheit fügt. Je differenzierter die Kultur eines Zeitalters ist, umso schwerere Aufgaben harren in dieser Hinsicht der Philosophie, die allein berufen ist zur Zusammenfassung und Ordnung der auf den verschiedenen Gebieten der Forschung gewonnenen Resultate. Eine besondere Aufgabe der Philosophie ist aber auch, unter Kenntnisnahme der auf den verschiedenen Forschungsgebieten verwendeten Methoden, jenen Resultaten die endgültige Form und Methode zu geben, und sie auf dem entsprechenden Platze der Logik einzutragen. — In der Geschichte des menschlichen Bildungsganges ist kaum noch ein Zeitalter bekannt, in dem die einzelnen Fachwissenschaften das konstruktive Weltbild mit einem so wertvollen Erfolg und das systematische Denken mit so viel methodischen Elementen bereichert hätten, wie gerade heutzutage. Das systematische Verarbeiten derselben ist Sache der Philosophie.

Dies sind die allgemeinen Aufgaben der philosophischen Forschung. Der Geschichte der ungarischen Philosophie erwächst aber ausserdem noch die Pflicht der Darstellung der ungarischen philosophischen Bestrebungen, welche seit Erdélyi und einigen weiteren beachtenswerten Versuchen auch heute noch der Fortsetzung und Ergänzung harren.

Und schliesslich ist im Interesse der richtigen Lösung der Aufgaben des öffentlichen Lebens unter Anwendung der entsprechenden Methoden auch die philosophische Vertiefung der Erörterung dieser Aufgaben notwendig.

\*

*Philosophie und Literatur. Von Alexander Makkai*

### *1. Der literarische Charakter der Philosophie.*

Die Philosophie ist Wissenschaft, ihr Zweck ist die Auslegung der Bedeutung und des Wertes der Wirklichkeit, ihre Methode ist der reine begriff-



liche Prozess. Von den anderen Wissenschaften unterscheidet sie ihre Universalität und Allgemeinheit, wodurch ihr Gegenstand selbst die Erkenntnis ist, die Fraglichkeit alles Seins und Sollens. Dieser Gegenstand fordert von der Philosophie einen, im wissenschaftlichen Sinn genommen schöpferischen Charakter. Die Philosophie schöpft das bewusst neugestaltete begriffliche Bild des instinktmässigen gelebten Daseins, eine qualitativ neue Welt, das einheitliche Ganze: Ihre Wahrheit ist nicht quantitativ, sondern qualitativ. Dadurch wird sie „Poema“, Verwandte der Kunst. Ihr entscheidender Schritt, das Ergreifen des „Ganzen“ ist Werk der intuitiven Phantasie. Weil die Philosophie Wissenschaft des Gedankens ist, steht sie unter allen Künsten in nächster Verwandtschaft mit der literarischen Kunst, deren Ausdrucksmittel auch der Gedanke bzw. das Wort ist. Die Philosophie ist eine Wissenschaft mit literarischem Charakter, näher eine Stilwissenschaft, in welcher das wissenschaftlich aufgebaute Gedankensystem gedankliches Bild wird und seine logische und ethische Wahrheit bekommt ein ästhetisches Strahlen. Die Philosophie ist folglich eigenartiges gedankliches Kunstwerk, Literatur.

## *2. Der philosophische Charakter der Literatur.*

Die entscheidende Eingeblerin der Literatur ist die Philosophie. Die Literatur ist Spiegel des zeitgemässen Humanums. Dies Humanum, die allgemein menschliche Bedeutungen werden durch die reine Begriffe der Philosophie an die Literatur als Systeme, Weltanschauungen, ethische Lebensauffassungen übergeben.

Die neuzeitliche Literatur ist Spiegel der Vereinigung des allgemein Menschlichen und des nationalen Geistes. Der philosophische Geist hat durch den nationalen Geist die Literatur bestimmt, im deutschen Idealismus, englischen Empirismus, französischen Rationalismus, russischen Mystizismus, die den literarischen Schöpfungen die Seele verliehen.

Der philosophische Geist erscheint verschiedentlich in den literarischen Dichtungsarten. Neulich strebt hauptsächlich der Roman nach der Rolle künstlerischer Rahmen philosophischer Betrachtungen zu werden.

Das ewige Philosophische gibt den wahren Kern der Literatur als deutende Kunst.

## *3. Die Eigenheiten der Philosophie und der Literatur.*

Zwischen der Philosophie und der Literatur ist eine tiefe Verbindung, sie sind aber nicht identisch. Die eine ist Wissenschaft, folglich dokumentiert und erklärt, die andere ist Kunst, folglich stellt dar. Der philosophische Stoff in der Literatur lehrt nicht, sondern er selbst ist Gegenstand der künstlerischen Darstellung. Er wird Bild des philosophierenden Menschen, welcher mit seinen eigenen ewigen Lebensfragen kämpft.

Literatur existiert ohne bewussten philosophischen Charakter, sogar auch dagegen. Allgemein bekannt ist die Philosophielosigkeit der zeitgenössischen Literatur. Aber eben darum haben wir heute keine grosse Literatur, Weltliteratur, darum hat die Literatur keine vereinigende, aufhebende Kraft. Die Krise des Humanums erzeugte die Krise der Philosophie und diese die Krise der Literatur. Weil aber auch heute kein anderer Lebensweg ist, als die Verwirk-



lichung der allgemein menschlichen Würde durch den nationalen Geist, ist unsere ernsteste Pflicht die Bewahrung und die Entwicklung des philosophischen Denkens und dadurch die philosophische Inspiration der nationalen Literatur.

\*

*The concept of nation in the Education of to-day By Sándor Imre.*

In his former work of „Education of the nation“ (1912), the author placed the national idea in the center of all educational thought and determined the concept of nation as „the community of those, who, on the strength of geographical conditions and a common past, form a unit within humanity, beside similar units though of a distinct organization“. The present work is a lecture (given in 1927) in which the former concept is reexamined with regard to events that have taken place since the world-war. The result of this is that in the concept of the nation the emphasis on the distinct organization is superfluous, even misleading, however the inner unity conditioned by geographic and historical factors is most essential. The unity of the nation consists of the consciousness of the belonging together and of the ethical readiness for joint work, both called for by education received in common. Further, some consequences are indicated that have a bearing on nations which are now unified and on nations which are now dismembered, also the significance and the difficulties of the inner unity emphasized, as well as the point of departure and the problems of a near-to-life educational policy (actual conditions of each nation and continuous education that contributes to the making of a nation) are given.

\*

*Sein. Gelten. Recht. Von Barna Horváth.*

Versteht man unter Seiendem die Tatsache, unter Geltendem aber den Wert, anerkennt man also, dass nur Tatsachen seiend und alles Geltende ein Wert ist, so erschöpfen Sein und Gelten die Prädikate der gegenständlichen Welt. Versteht man ferner unter Tatsache etwas Raumzeitliches, kausal Notwendiges und Sinnliches, also ein Stück Wirklichkeit oder Natur; unter Wert dagegen etwas Nichtraumzeitliches, Nicht-Kausalnotwendiges, Nichtsinnliches, aber doch objektiv Geltendes: so muss man auch anerkennen, dass Tatsache und Wert, Sein und Gelten nicht nur disparate und disjunktive, sondern repugnante, unverträgliche, einander ausschliessende und zwar kontradiktorische Begriffe sind.

Die Verbindung von Tatsache und Wert kann daher kein dritter Gegenstand, sondern nur subjektives Erlebnis und reflexive Betrachtungseinheit, begriffliche Spannungseinheit sein. Dies berührt die Frage der Richtigkeit der Tatsachen und der Positivität der Werte, also die gesamte Kultur, insbesondere die methodische Eigenart der Kultur- oder Geisteswissenschaften und unter ihnen der Rechtswissenschaft. Weder ist aber die Kultur blosser Illusion noch entbehrt sie aller Gesetzmässigkeit. Sie ist sowenig blosser Illusion wie die subjektiven Sinnesqualitäten. Und ihre spezifische Gesetzmässigkeit besagt nicht, was sein wird oder was sein soll, sondern allein, was bei einer spezifischen



Verbindung von Tatsache und Wert sein wird oder soll, solange diese Verbindung besteht.

Als *genus proximum* des Rechtsbegriffs ist ein Begriff zu wählen, der bereits die reflexive Betrachtungseinheit oder begriffliche Spannungseinheit von Tatsache und Wert, von Sein und Gelten und das schwebende Gleichgewicht ihrer Glieder bedeutet. Weder Norm, noch Befehl, noch Vertrag sind Oberbegriffe des Rechts, denn sie bedeuten entweder reines Gelten, oder Sein, oder doch ein Übergewicht von Gelten in ihrer Verbindung (Norm). Der nächste Oberbegriff des Rechts ist das gesellschaftliche Verfahren. Verfahren ist jedes vorausbestimmte Verhalten, die begriffliche Verbindung eines Verhaltens-Modells und eines konkreten Verhaltens, das ihm entspricht. Das Recht ist das relativ entwickeltste, am meisten veranstaltete (institutionalisierte) soziale Verfahren. Die Entwicklung oder Veranstaltung des Verfahrens vollzieht sich im Wachstum und in der damit zusammenhängenden Organbildung, in der Wirksamkeit und arbeitsteiligen Zusammenwirkung, in der grösseren sozialen Freiheit und Gegenseitigkeit. Diese prozessuelle Theorie des Rechts leidet nicht an einem *idem per idem*, denn die erste Delegations- oder Inthronisationsnorm, die den Verfahrensapparat einsetzt, wird erst dadurch zum Recht, dass sie durch ihn hindurch zu einer spezifischen Verbindung von Sein und Gelten wird. Die prozessuelle Rechtslehre steht anderen Richtungen reformatorisch gegenüber und der reinen Rechtslehre am nächsten.

Die synoptische oder Betrachtungseinheit von Tatsache und Wert hat für alle Kulturwissenschaften, daher auch für die Rechtswissenschaft wichtige methodologische Konsequenzen zur Folge. Ein Rechtsinstitut kann nur in beziehender Betrachtung von Rechtssätzen und Rechtsfällen dogmatisch oder historisch erfasst, das Recht selbst nur in beziehender Betrachtung von Rechtswirklichkeit und Rechtswert begriffen werden. Jede Kulturwissenschaft behandelt die Frage, welche Gesetzmässigkeit die kausalen und axiologischen Folgen innerhalb der Grenzen einer spezifischen Verbindung von Tatsache und Wert aufweisen. Staat, Recht und Gesellschaft sind immer weitere synoptische Begriffe, infogedessen steht nicht nur die methodologische Struktur- und Problemgleichheit von Staats-, Rechts- und Gesellschaftslehre fest, sondern auch ihr Problemzusammenhang, da die Staatslehre angewandte Rechtslehre, diese aber angewandte Gesellschaftslehre ist.

Der Einwand, dass eine Wissenschaft ohne Gegenstand und Methode nicht denkbar ist, wird durch den Hinweis erledigt, dass die beziehende Betrachtung von zwei Gegenständen und zwei Methoden nicht als Gegenstand und Methode entbehrend hingestellt werden kann. Die Verbindung von Tatsache und Wert ist zwar selbst kein Gegenstand und die synoptische Methode keine gegenstandserzeugende Methode. Aber Objekt der Wissenschaft und Gegenstand, wissenschaftliche und gegenstandserzeugende Methode sind ja auch nicht einerlei. Die Logik behandelt begriffliche Objekte, aber keine Gegenstände. Es gibt doch Begriffe, die keine Kategorien, Denkmethode, die keine Erkenntnismethoden sind. Es muss eben zwischen erkennenden und reflektierenden Wissenschaften unterschieden werden. Die Geisteswissenschaften, die Tatsache und Wert, also zwei Gegenstände und deren Erkenntnismethoden aufeinander beziehend betrachten, fallen in die zweite Gruppe, da ihr Objekt ein aus zwei Gegenständen



verbundenes Denkobjekt, ihre Methode eine selektive Anwendung zweier Erkenntnismethoden, eine selektierende Methodentechnik, eine Denkmethode ist. Aber auch die Philosophie, sofern sie sich auf das, aus Tatsache und Wert gedachte, vollständige Weltbild beschränkt, ist eine reflektierende Theorie.

Synoptische Methode und prozessuelle Rechtslehre sind weder dem Objektivismus, noch dem Realismus besonders entgegengesetzt. Ihr Wesen ist nicht subjektiver Idealismus, sondern Kritizismus. Als Kritizismus sind sie dem Dogmatismus gegenüberzustellen, ob nun dieser Dogmatismus, Subjektivismus, oder Objektivismus, Idealismus oder Realismus ist.

\*

*Das rationale und das existentielle Denken von A. von Tavaszy.*

Wenn wir das Ding jeder Eigenschaft entblößen so bleibt nicht das Nichts, aber auch nicht das Ding an sich zurück, sondern ein leeres, gar nicht dem Ding, sondern dem Ich gehörendes, kategoriales Gerippe. Wenn wir dasselbe mit dem Ich tun, und von allen seinen Eigenschaften abstrahieren, so bleibt noch die Existenz, das Sein selbst, das ein absolut Konkretes ist, zurück, in welchem die Existenz selbst zum Ausdruck kommt, also nicht ein Exemplar eines abstrakten Ich. Diese in dem Ich erscheinende Existenz steht über alles, was durch Begriffe umschreiben werden kann: sie ist das, was nicht gedacht werden kann, sie existiert, ihre Evidenz ist vollständig unmittelbar. Die Existenz ist nicht erklärbar, denn sie erklärt alles. Sie ist nicht erkennbar, denn sie erkennt alles. Sie ist nicht Seele, denn auch diese ist nur ihr Organ. Die Existenz ist die ewige Person selbst. Sie ist das zeitlose Sein selbst, die ewige Bedingung des Da-Seins. Und da das Wesen des Menschen das Existieren ist, ist die Existenz der Mensch selbst. Die Existenz ist lauter Tätigkeit, da sie sich selbst setzt. Das Verstehen der Existenz ist also nur in der Existenz selbst möglich.

Das Sein ist in der Existenz, und so kann vom Sein nur auf Grund der Existenz gesprochen werden. Das Existenz wird im So-Sein zum Objekt, sie ist aber nie ausschöpfbar; das auf die Existenz bezügliche Denken ist daher kein *rationales*, sondern ein *exisentielles*. Das Subjekt des rationalen Denkens ist der vereinfachte Mensch, das keine Realität besitzt, denn das wahre Subjekt des Denkens ist in Kategorien nicht ausschöpfbar. Das Subjekt des existentiellen Denkens die zeitlose, nicht zu objektivierende, ungreifbare und unausschöpfbare Existenz, die über sich hinaus, auf die Transzendenz hinweist, wenn sie aus sich heraustretend über sich selbst sich verwirklichen will. Die Existenz weist aber auch in horizontaler Richtung über sich hinaus: auf der Ebene des gefährdeten Daseins oder auf der der Geschichte. Fichte und Hegel haben es richtig erkannt, dass das Ich über sich hinausweist, sie wagten es aber nicht sich über die Rationalität erhebend bis zu den Symbolen vorwärts zu dringen. Wird aber dieser Schritt nicht getan, so sind wir nicht imstande, weder die Probleme des Absolutums noch die des menschlichen Schicksals zu verstehen.

Da das existentielle Denken sich bestrebt den unendlichen Reichtum der Existenz zu verstehen, so ist es immer bereit, ältere Antworten von neuen in Frage zu stellen. Das rationale Denken ist dagegen immer einer dogmatischen



Erstarrung oder Verknöchelung ausgesetzt. Für das existentielle Denken ist der Begriff nur ein Symbol, hinter welchem sich Existenz selbst befindet. Das rationelle Denken gibt sich aber mit dem logischen Verhältnis der Begriffe zufrieden, und kümmert sich um die Dialektik der hinter ihnen befindlichen Existenz gar nicht.

\*

*Die Wesensbeziehungen zwischen Klassik und Romantik.* Von T. v. Joó.

Klassik und Romantik sind zwei Typen der Weltanschauung. Jene ist die vollkommene, systematische Lösung der Eindrücke und Probleme der Welt, diese sieht nur die Probleme und hält die geistige Kraft des Menschen zu ihrer Lösung für unzulänglich. Aus diesen Haltungen gehen die klassischen und romantischen Lebensformen und Erscheinungen hervor. Doch stehen sie einander nicht schroff gegenüber, vielmehr zeigen sich zwischen ihnen gewisse Beziehungen. 1. Zunächst besteht zwischen ihnen ein Entwicklungszusammenhang: die „romantische“ Betroffenheit und Verzweiflung an dem Chaos und den Problemen der Welt ist eine allgemeine Erscheinung des Bewusstwerdung des Geistes; sie kennzeichnen daher auch das Erwachen des Geistes, der dann diese innere und äussere Wirrnis überwindet und „klassisch“ wird. 2. Die geschichtlichen Objektivationen der zwei Lebensformen weisen manche Übergangstypen auf. 3. Auch die Romantik ist eine Lebensform, eine Weltanschauung, das Zusammenfassen der Eindrücke der Welt in eine gewisse Ordnung, also ein System, wenn es auch den Geist nicht befriedigt: auch dies ist ein „klassischer“ Zug in der Romantik. 4. Die Lebensstimmung der Romantik entspringt unmittelbar der Sehnsucht nach Klassik, Lösung, Ordnung und Harmonie: sie ist „romantisch“, weil sie die Ruhe der „klassischen“ Lösung nicht zu erreichen vermag. 5. Das Wesen der Klassik ist eine Spannung zwischen Welt und Ich, zwischen Geist und Eindrücken und Problemen. Stets ringt der Geist hier mit dem Chaos um Lösung, Ordnung und Harmonie. Der Sieg der Klassik aber ist nicht endgültig, sondern immer wieder von neuem zu erkämpfen. Dieser Umstand verleiht auch der klassischen Lebensform einen tragischen und heroischen Zug.